folklore

ଲୋକଧାରା

ପାରମ୍ପରିକ ସର୍ଜନଶୀଳ ଜୀବନଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ





ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗ

ଲୋକଧାରା

ପାରମ୍ପରିକ ସର୍ଜନଶୀଳ ଜୀବନଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ

ସଞ୍ଜୀବ୍ କୁମାର ବାଗ



ଏଥେନା ବୁକ୍ସ୍, ଭୁବନେଶ୍ୱର

Printed and Published by Athena Books
Gouri Nagar, Bhubaneswar-2
Cell:+919437323152
Email: rkdas.athena@gmail.com

1st Edition

MARC 21 Cataloging-in-Publication Data

Cataloguer: Abhay Kuamr Sahu

020 # # $a 9789980824208 $c `200.00
082 0 4 $a 398 $b BAG $2 23
100 1 # $a Bag, Sanjaya Kumar $d 1976-
245 1 0 $a Lokadhara: $b Paramparika Sarjanasìla Jibanadharara Adhyayana / $c Sanjaya Kumar Bag
260 # # $b Bhubaneswar: $b Athena Books, $c 2012
300 # # $a 192 p.; $c 20 cm.
500 # # $a Includes bibliographical references and index.
546 # # $a Text in Odia
650 1 0 $a Folklore $x Study and teaching
650 1 4 $a Folklore $x Performance
650 1 4 $a Folklore $x Theory
650 1 4 $a Folklore $x Fieldwork

for comments, and academic discussion :
+919438183738 / sanjayakumarbag@gmail.com

ପ୍ରକାଶ ସାର୍ ଏବଂ ନାରାୟଣ ସାର୍‌ଙ୍କୁ,
ଯାହାଙ୍କ ଦିଗ୍‌ଦର୍ଶନ ଓ ପ୍ରେରଣା ମୋତେ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ
ଉତ୍ସାହିତ କରିଛି...



ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରା ଗବେଷଣାକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କଲେ ଦେଖାଯାଏ ଯେ 'ଲୋକ' କହିଲେ ସାଧାରଣତଃ ଗ୍ରାମ୍ୟ, ଆଦିବାସୀ, ଏବଂ ଅନୁନ୍ନତ ସମ୍ପ୍ରଦାୟକୁ ହିଁ ବୁଝାଏ । ସେହିପରି, ସେମାନଙ୍କର ଜୀବନଶୈଳୀ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ନାଚଗୀତ ଓ ମୌଖିକ ସାହିତ୍ୟକୁ ହିଁ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଊନବିଂଶ ଶତକର ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ଆନ୍ତର୍ଜାତିକ ସ୍ତରରେ ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କରେ ଏହିପରି ଏକ ଧାରଣା ଥିଲା । ତେବେ, ଦୀର୍ଘ ଦେଢଶହ ବର୍ଷର ଅଧ୍ୟୟନରେ ଲୋକଧାରାର ସଂଜ୍ଞାରେ, ପରମ୍ପରାର ଅବଧାରଣା, ଏବଂ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ଅନୁଶୀଳନରେ ବ୍ୟାପକ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଦେଖାଦେଇଛି । ସମ୍ପ୍ରତି ଲୋକଧାରା, ନାଚଗୀତ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ତଥା ମୌଖିକ ସାହିତ୍ୟ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ନୁହେଁ । ସେହିପରି, ଲୋକଧାରାରେ କେବଳ ଗ୍ରାମ୍ୟ ଜୀବନ ଓ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଅଧ୍ୟୟନ କରାଯାଇପାରିବ, ଏହା ବି ଏକ ପୁରାତନ ଧାରଣା । ଲୋକଧାରାର ପରିସର ବ୍ୟାପକ, ଏବଂ ଏହାର ବହୁବିଧ ଆୟାମ ଅଛି । କିନ୍ତୁ, ଆମର ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ ଓ ଗବେଷଣା ଊନବିଂଶ ଶତକର ପ୍ରଥମାର୍ଦ୍ଧରେ ଥିବା ଆନ୍ତର୍ଜାତିକ ଅବଧାରଣାରୁ ଆଗକୁ ବଢିପାରିନାହିଁ କହିଲେ ଅତ୍ୟୁକ୍ତି ହେବନାହିଁ । ଏସବୁ ଅଭାବକୁ ପୃଷ୍ଠପଟ୍ଟରେ ରଖି ଲୋକଧାରା ଏବଂ ଏହାର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଏହି ପୁସ୍ତକରେ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଛି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଐତିହାସିକ ବିକାଶକ୍ରମ ଉପରେ ସଂକ୍ଷେପରେ ଆଲୋଚନା କରିବା ସହିତ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ବା ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ, ଏବଂ ଲୋକଧାରା ଅନୁଶୀଳନର କେତୋଟି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିଗ ଉପରେ ମଧ୍ୟ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଛି ।

ମୁଁ ଯେତେବେଳେ ଦିଲ୍ଲୀ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଗବେଷଣା କରୁଥିଲି, ସେତେବେଳେ ମୋର ଦିଗ୍‌ଦର୍ଶକ ପ୍ରଫେସର ପ୍ରକାଶ ପଟ୍ଟନାୟକ ମୋତେ ଲୋକଧାରା କ'ଣ, ଓ ଲୋକ ଉପାଦାନ ତଥା ତାହାର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ

ଉପରେ, ତାତ୍ତ୍ୱିକଦିଗଗୁଡିକ ସମ୍ପର୍କରେ ଅନେକ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ, ଅନେକ ଥର ଅବଗତ କରିଛନ୍ତି । ଆଜି ଏହି ପୁସ୍ତକର ପରିକଳ୍ପନା ପଛରେ ତାଙ୍କର ଯେଉଁ ଅବଦାନ ଅଛି ତାହାକୁ ବିନମ୍ରତାର ସହିତ ସ୍ୱୀକାର କରୁଛି । ସେହିପରି, ପ୍ରଫେସର ଖଗେଶ୍ୱର ମହାପାତ୍ର, ପ୍ରଫେସର ନାରାୟଣ ସାହୁ, ପ୍ରଫେସର ସଂଘମିତ୍ରା ମିଶ୍ର, ପ୍ରଫେସର ବିଜୟ କୁମାର ଶତପଥୀ, ପ୍ରଫେସର ଶରତଚନ୍ଦ୍ର ରଥ, ପ୍ରଫେସର ସନ୍ତୋଷ ତ୍ରିପାଠୀ, ଆଚାର୍ଯ୍ୟ ଭାବାନନ୍ଦ, ଡକ୍ଟର ଅରବିନ୍ଦ ପଟ୍ଟନାୟକ, ଡକ୍ଟର ମନ୍ମଥନାଥ ଘଡେଇ, ଡକ୍ଟର ମହେନ୍ଦ୍ର କୁମାର ମିଶ୍ର ଆଦି ମୋର ଗୁରୁପ୍ରତିମମାନଙ୍କ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଏବଂ ପରୋକ୍ଷ ଉତ୍ସାହ ପୁସ୍ତକଟିର ପ୍ରସ୍ତୁତିରେ ଅନେକ ସାହାଯ୍ୟ କରିଛି ; ଅତଏବ, ସମସ୍ତଙ୍କୁ ମୋର କୃତଜ୍ଞତା ।

ପୁସ୍ତକର ପ୍ରସ୍ତୁତିକାଳରେ ଅନେକ ଉପାଦାନ ପାଇବାରେ ମୋତେ ସାହାଯ୍ୟ କରିଥିବା ଲଛମନ୍ ବାଗ, ଅଖିଳ ନାୟକ, ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡ, ଅଜୟ କୁମାର ମିଶ୍ର, ପବିତ୍ର ମୋହନ ଦାଶ, ଏବଂ ସୁଧୀର କୁମାର ସାହୁ ପ୍ରଭୃତି ମୋର ଆତ୍ମୀୟ ଏବଂ ଅଗ୍ରଜମାନଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ କୃତଜ୍ଞତା ଜଣାଉଛି । ବଂଧୁ, ପ୍ରବୀଣ କୁମାର ଧଙ୍ଗଡାମାଝୀ, ଯଶୋବନ୍ତ ପାନ, ଅମୀୟ କୁମାର ଦାସ ଆଦି ମୋତେ ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ ସମ୍ପର୍କିତ ଅନେକ ମୂଲ୍ୟବାନ ଗ୍ରନ୍ଥ ଦେଶ ବିଦେଶରୁ ଯୋଗେଇ ଦେଇଛନ୍ତି, ଯାହା ଏହି ପୁସ୍ତକର ପ୍ରସ୍ତୁତିକାଳରେ ବହୁ ସାହାଯ୍ୟ କରିଛି । ଅତଏବ, ଏହି ଅବସରରେ ସେମାନଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ମୋର କୃତଜ୍ଞତା । କୃତଜ୍ଞ, ଲେନିନ୍ କୁମାର ଏବଂ ଅଭୟ କୁମାର ସାହୁଙ୍କ ପାଖରେ । ପୁସ୍ତକଟିର ପ୍ରକାଶନ ଦାୟିତ୍ୱ ସ୍ୱେଚ୍ଛାକୃତ ଭାବରେ ନେଇଥିବାରୁ ଏଥେନା ବୁକ୍ସ୍ ତଥା ରାଜକିଶୋର ଦାସଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ମୋର ଆନ୍ତରିକ ଧନ୍ୟବାଦ । ଧନ୍ୟବାଦ ଜଣାଉଛି ମୋହନ କରଙ୍କୁ ଯିଏ, ଅନେକ କଷ୍ଟ ସ୍ୱୀକାର କରି ପୁସ୍ତକର ପ୍ରୁଫ୍ ସଂଶୋଧନ କରିଛନ୍ତି । ଶେଷରେ, ପୁସ୍ତକଟି ଲୋକଧାରାର ଛାତ୍ର, ଗବେଷକମାନଙ୍କୁ ଲୋକଧାରା ଏବଂ ଲୋକ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ କିଛି ଅବଧାରଣା ଦେଇପାରିଲେ, ସେମାନଙ୍କ ଗବେଷଣା କାର୍ଯ୍ୟରେ କିଂିତ୍ ଉପଯୋଗରେ ଆସିଲେ ଶ୍ରମ ସାର୍ଥକ ହେଲା ମନେ କରିବି ।

ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗ

ଲୋକଧାରା
ପାରମ୍ପରିକ ସର୍ଜନଶୀଳ ଜୀବନଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ

ଲୋକଧାରା

ଅନେକ ସମୟରେ ମିଥ୍ୟା କିମ୍ବା ଆପାତତଃ ସତ୍ୟ ମନେହେଉନଥିବା ଅବା କୌଣସି ପ୍ରାଚୀନ ଘଟଣାବଳୀ ବା ଆଖ୍ୟାନ ଶୁଣିଲେ ଆମେ କହିଥାଉ "ଏହା ଏକ ଲୋକକଥା !" ବା "ଲୋକେ ଏମିତି କହନ୍ତି / କହୁଥିଲେ ।" । ଲୋକଧାରାର ସ୍ଥାନୀୟ ଗବେଷଣାକୁ ମଧ୍ୟ ଅନୁଶୀଳନ କଲେ ଦେଖାଯାଏ ଯେ — ଗ୍ରାମ୍ୟ, ଆଦିବାସୀ ଏବଂ ଅନୁନ୍ନତ ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଜୀବନଶୈଳୀ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ନାଚଗୀତ ତଥା ଏମାନଙ୍କ ପାଖରୁ ମିଳୁଥିବା ମୌଖିକ ସାହିତ୍ୟ ହିଁ ଏହାର ପରିସରଭୁକ୍ତ । ତେବେ, ଲୋକଧାରା — ନାଚଗୀତ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ତଥା ମୌଖିକ ସାହିତ୍ୟ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ନୁହେଁ । ସେହିପରି, ଲୋକଧାରାରେ କେବଳ ଗ୍ରାମ୍ୟ ଜୀବନ ଓ ଆଦିବାସୀମାନଙ୍କର ସାଂସ୍କୃତିକ ଅଧ୍ୟୟନ କରାଯାଇପାରିବ, ଏହା ବି ଏକ ଭ୍ରମ ଧାରଣା । ଲୋକଧାରାର ପରିସର ବ୍ୟାପକ, ଏବଂ ଏହାର ବହୁବିଧ ଆୟାମ ଅଛି । ଏହି ଅଭାବକୁ ପୃଷ୍ଠପଟ୍ଟରେ ରଖି ଲୋକଧାରା ଓ ଏହାର ବିଭିନ୍ନ ଦିଗ ସମ୍ପର୍କରେ ସାମାନ୍ୟ ଆଲୋକପାତ କରିବାର ପ୍ରଚେଷ୍ଟା ଏଠାରେ କରାଯାଇଛି ।

ଫୋକ୍‌ଲୋର୍[୧] ପରିଭାଷାଟି ପ୍ରଥମେ ୧୮୪୬ ମସିହାରେ ଉଇଲିୟମ୍ ଜନ୍ ଥମସ୍ (William John Thoms)ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା *The Athenaeum* ପତ୍ରିକାକୁ ଲିଖିତ ଏକ ପତ୍ରରେ popular antiquities ବା popular literature ପ୍ରତିବଦଳରେ ପ୍ରସ୍ତାବିତ ହୋଇଥିଲା ।[୨] ତେବେ, ଏହାର ବହୁପୂର୍ବରୁ ହେନେରୀ ବୁର୍ନେ (Henery Bourne) *Antiquities Vulgares* (Newcastle: J. White, 1725), ଥୋମାସ୍ ପେରୀ (Thomas Perry) *Reliques of Ancient English Poetry*, 3 vols. (London: J. Dodsley, 1765), ଫ୍ରାନ୍‌ସିସ୍ ଗଜ୍ (Francis Grose) *The Antiquities of England and Wales*, 6 vols. (London: S. Hooper, 1773-1787), ଏବଂ ଜନ୍ ହେଦେର୍ (Johann Gottfried von Herder) *Stimmen der Volker in Liedern*, 2 vols. (Halle a.d.s.: Hendel, 1778-1779) ପ୍ରଭୃତି ଲୋକଗୀତ,

ଲୋକକଥା ସମ୍ପର୍କିତ ସଙ୍କଳନଗୁଡିକ ପ୍ରକାଶ କରିଥିଲେ । ଏମାନେ ତାଙ୍କ ଗ୍ରନ୍ଥରେ Volkslied (folk song), Volksseele (folk soul), ଏବଂ Volksglauble (folk belief) ଭଳି ପରିଭାଷାମାନ ବ୍ୟବହାର କରିଥିଲେ ।[୩] ସେ ଯାହାହେଉ, ଥମସ୍ ଫୋକ୍‌ଲୋର୍ ପରିଭାଷା ପ୍ରସ୍ତାବିତ କରିବାପରେ ଫିନିଶ୍ ଲିଟ୍‌ରେଟର୍ ସୋସାଇଟି (୧୮୩୧), ଫିନ୍‌ଲାଣ୍ଡ୍ ଏହାକୁ ଆପଣେଇ ନେଇଥିଲା, ଏବଂ ପରବର୍ତ୍ତୀକାଳରେ ବ୍ରିଟିଶ୍ ଫୋକ୍‌ଲୋର୍ ସୋସାଇଟି (୧୮୭୮) ଓ ଆମେରିକାନ୍ ଫୋକ୍‌ଲୋର୍ ସୋସାଇଟି (୧୮୮୮) ପ୍ରଭୃତି ଗଠିତ ହୋଇ ଏହାର ବିଧିବଦ୍ଧ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ପୃଷ୍ଠଭୂମି ନିର୍ମାଣ ହେଲା । ସମ୍ପ୍ରତି ସମଗ୍ର ବିଶ୍ୱର ବିଭିନ୍ନ ଦେଶରେ ଏହାର ଅନୁଶୀଳନ ଏବଂ ଅଧ୍ୟୟନକୁ ନୂତନ ଭାବରେ କହିବାର ପ୍ରୟାସ ଫଳରେ Folkloristics ବା ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ଏକ ଆଲୋଚନାତ୍ମକ ବିଭାଗ ଭାବରେ ଦେଖାଦେଇଛି ।

ଫୋକ୍‌ଲୋର୍ ବା ଲୋକଧାରାର ଅର୍ଥ ହେଉଛି— 'ଲୋକ'ଙ୍କର ତଥା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ସାମୂହିକ ଜ୍ଞାନ, ଯାହା ଗୋଟିଏ ପୀଢ଼ିରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପୀଢ଼ିକୁ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ବା ଲୋକତତ୍ତ୍ୱରେ 'ଲୋକ' ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଅବଧାରଣା । ତେବେ, ଲୋକଧାରା ଗବେଷଣା ସମୟରେ, 'ଲୋକ' କ'ଣ, କାହାକୁ ଆମେ 'ଲୋକ' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣକରିବା, କ'ଣସବୁକୁ ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନ ଭାବରେ ନିଆଯାଇପାରିବ, ଏହିପରି ଅନେକ ପ୍ରଶ୍ନ ଉପରେ ଦୃଷ୍ଟି ଦେବାକୁ ପଡିଥାଏ ।

ପାଶ୍ଚାତ୍ୟରେ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ପ୍ରାରମ୍ଭିକକାଳରେ ଅର୍ଥାତ୍ ଊନବିଂଶ ଶତାବ୍ଦୀର ପ୍ରଥମାର୍ଦ୍ଧରେ 'ଲୋକ' କହିଲେ ନିମ୍ନଶ୍ରେଣୀ, ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳବାସୀ, ଆଦିମ, ନିରକ୍ଷର, ଆଦିବାସୀ, ଅସଭ୍ୟ ପ୍ରଭୃତିଙ୍କୁ ବୁଝାଯାଉଥିଲା ।[୪] ଏବଂ, ଏକଥା ବି କୁହାଯାଉଥିଲା ଯେ ବିଜ୍ଞାନ ଓ ଶିଳ୍ପର ବିକାଶ ତଥା ଆଧୁନିକ ସଭ୍ୟତାର ବିକାଶ ସହିତ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ ମଧ୍ୟ ନିଜର ସ୍ଥିତି ହରେଇବସିବ ।[୫] କିନ୍ତୁ, ଊନବିଂଶ ଶତାବ୍ଦୀର ଦ୍ୱିତୀୟାର୍ଦ୍ଧବେଳକୁ ଲୋକଧାରା ପରିଭାଷାର ପରିସର ବ୍ୟାପକ ହେବା ସଙ୍ଗେସଙ୍ଗେ 'ଲୋକ'କୁ ନୂଆ ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ଦେଖାଗଲା । ଆଲାନ୍ ଡଣ୍ଡିସ୍ କହିଲେ— "ଲୋକ ଅର୍ଥ ଯେକୌଣସି ଗୋଟିଏ ଦଳ ବା ଗୋଷ୍ଠୀ ଯାହାଙ୍କ ଭିତରେ ଏକ ସର୍ବନିମ୍ନ ସାଧାରଣତା ଥିବ" ।[୬] ଏହି ସର୍ବନିମ୍ନ ସାଧାରଣତା କିଛି ବି ହୋଇପାରେ, ଯେମିତି— କୌଣସି ଏକ ବୃତ୍ତିଗତ ସାଧାରଣତା, ବା ହୋଇପାରେ ଭାଷା, ଜାତି କିମ୍ବା ଧର୍ମ । ତେବେ, ଗୋଷ୍ଠୀ ବା ଦଳର ସର୍ବନିମ୍ନ ସାଧାରଣତା ଯାହାବି ହେଉନା କାହିଁକି, ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିଗଟି ହେଉଛି— ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ପରମ୍ପରା ଥିବ, ଯାହାକୁ ସେମାନେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରଭାବେ ନିଜର ବୋଲି କହିପାରୁଥିବେ; ଯାହା ତାଙ୍କୁ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କଠାରୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ବୋଲି ପରିଚିତି ପ୍ରଦାନ କରିପାରୁଥିବ । ତତ୍ତ୍ୱଦୃଷ୍ଟିରୁ, ଯଦିଓ

ଗୋଟିଏ ଦଳ ବା ଗୋଷ୍ଠୀ ଗଠନ ପାଇଁ ଅତି କମ୍‌ରେ ଦୁଇଜଣ ସଦସ୍ୟ ଆବଶ୍ୟକ, ତଥାପି ସାଧାରଣତଃ ଦଳ ବା ଗୋଷ୍ଠୀ କହିଲେ ଅନେକ ଲୋକଙ୍କ ସାମାହାରକୁ ହିଁ ବୁଝାଇଥାଏ । ଗୋଟିଏ ଦଳ ବା ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ଅନ୍ୟ ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ବିଷୟରେ ହୁଏତ ଜ୍ଞାତ ନଥାଇପାରନ୍ତି କିନ୍ତୁ, ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରା ସମ୍ପର୍କରେ ସେ ଜ୍ଞାତ ଥାଆନ୍ତି, ଯାହାକି ତାଙ୍କୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଭାବରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିଚିତି ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ । ଅତଏବ, 'ଲୋକ'ର ଏହି ସଂଜ୍ଞା ଅନୁସାରେ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ଆମେ ଗୋଟିଏ ପରିବାରଠୁ ସମଗ୍ର ଦେଶକୁ ମଧ୍ୟ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା । ଏହି ଅର୍ଥରେ ଆମେ 'ଆମେରିକାନ୍ ଲୋକଧାରା (American folklore)', 'ବ୍ରିଟିଶ୍ ଲୋକଧାରା (British folklore)', 'ଭାରତୀୟ ଲୋକଧାରା (Indian folklore)'... ଭାବରେ ଯେକୌଣସି ଏକ ଦେଶକୁ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ରୂପେ ନେଇ ଅଧ୍ୟୟନ କରିପାରିବା । ସେହିପରି, ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବାରର ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରା ଅଛି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବାର ପ୍ରଥମେ କେଉଁଠୁ ଆସିଲେ, କିପରି ପରିବାର ସ୍ଥାପନା ହେଲା, ପରିବାରର ପୂର୍ବପୁରୁଷମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକତା କିପରି ଅଧୁନା ମଧ୍ୟ ପରିବାରର ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପାଖରେ ପରିଦୃଷ୍ଟ, ପରିବାର ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଥିବା ଉପାଖ୍ୟାନ (anecdote), କିମ୍ବଦନ୍ତୀ, ପ୍ରଶବ୍ଦ (lingo), ଚୁଟ୍‌କୁଲେ (jokes)[୭] ପ୍ରଭୃତିକୁ ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନ ଭାବରେ ନିଆଯାଇପାରେ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ, ପରିବାରର ପ୍ରତ୍ୟେକ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଜୀବନର ବିଭିନ୍ନ ଘଟଣା ସମ୍ପର୍କିତ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଆଖ୍ୟାନ (personal narratives)କୁ ମଧ୍ୟ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରିବ ।[୮]

ଦେଶ, ପରିବାର ଭିନ୍ନ ଭୌଗୋଳିକ-ସାଂସ୍କୃତିକ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ମଧ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ବର୍ଗୀକରଣ କରାଯାଇପାରେ, ଯେମିତି— କୌଣସି ଏକ ଅଞ୍ଚଳ, ରାଜ୍ୟ, ସହର, ତଥା ଗ୍ରାମ । ଏହିପରି ଯେକୌଣସି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ବୃତ୍ତି, ପ୍ରଜାତି, ତଥା ଜନଗୋଷ୍ଠୀକୁ ମଧ୍ୟ ଆମେ ଆମ ଅଧ୍ୟୟନର ପରିସରକୁ ଆଣିପାରିବା, ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— 'କୈବର୍ତ୍ତ ଲୋକଧାରା', 'କୁମ୍ଭକାର ଲୋକଧାରା', 'ଡମ ଲୋକଧାରା', 'କନ୍ଧ ଲୋକଧାରା', 'କରଣ ଲୋକଧାରା', 'ପୁରୀପଣ୍ଡା ଲୋକଧାରା', 'କ୍ୟାମ୍ପସ୍ (ବିଦ୍ୟାଳୟ, ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ ପରିସର) ଲୋକଧାରା', 'ନଅତାଲା ଲୋକଧାରା', 'ଜଙ୍ଗଲିଆ (ବନାଞ୍ଚଳମାନଙ୍କରେ ନିୟମିତ ଜଙ୍ଗଲକୁ ଜୀବିକାନିର୍ବାହ ନିମନ୍ତେ ଯାଉଥିବା ଲୋକ) ଲୋକଧାରା' । ଏଭଳି ଅନେକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ, କାରଣ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକଧାରା ଅଛି । ଅବଶ୍ୟ ଏହା ସତ ଯେ, ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକମାନେ ଲୋକକ୍ଷେତ୍ରର ଏହି ପରିବ୍ୟାପ୍ତ ପରିସର ସମ୍ପର୍କରେ କୌଣସି ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାର ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରିନାହାନ୍ତି । ତେବେ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଯେ ଆଖ୍ୟାନ (story), ଉପାଖ୍ୟାନ,

କିମ୍ବଦନ୍ତୀ, ଛଟା (pun), ଢଗ (riddles), ପ୍ରଶବ୍ଦ, ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ଅଛି ତାହା ଅସ୍ୱୀକାର କରାଯାଇନପାରେ ।[୯] ମୁଁ ଉତ୍କଳ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଓଡିଆ ବିଭାଗରେ ସ୍ନାତକୋତ୍ତର ଶ୍ରେଣୀରେ ଅଧ୍ୟୟନ କରୁଥିବା ସମୟରେ ପ୍ରଫେସରମାନଙ୍କୁ କେନ୍ଦ୍ରକରି କଥିତ ହେଉଥିବା ଏକ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ଶୁଣିବାକୁ ପାଇଥିଲି, ଯାହାକୁ ଏଠାରେ 'କ୍ୟାମ୍ପସ୍ ଲୋକଧାରା'ର ଏକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ—

ଆସିଷ୍ଟାଣ୍ଟ୍ ପ୍ରଫେସର୍, ଆସୋସିଏଟ୍ ପ୍ରଫେସର, ଏବଂ ପ୍ରଫେସର ମଧ୍ୟରେ ପାର୍ଥକ୍ୟ କ'ଣ ?

ଆସିଷ୍ଟାଣ୍ଟ୍ ପ୍ରଫେସର ସିଏ, ଯିଏ ତାଙ୍କର କଲେଜବେଳର ନୋଟ୍‌ଆଣି ପଢାନ୍ତି । ଆସୋସିଏଟ୍ ପ୍ରଫେସର, ଯିଏ ତିନି ଚାରିଟି ବହିରୁ ଟିପିଆଣିକି ପଢାଇଥାନ୍ତି । ଏବଂ, ଯିଏ କୌଣସି ବହି ପଢନ୍ତିନାହିଁ କିମ୍ବା କ୍ଲାସ୍‌ରେ ପଢାନ୍ତି ନାହିଁ; ଖାଲି ଗପ ମାରି ଚାଲିଯାଆନ୍ତି, ସିଏ ହେଲେ ପ୍ରଫେସର ।

ଏହି ଚୁଟ୍‌କୁଲେର ଏକ 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ (version)' ମଧ୍ୟ କିଛିଦିନ ତଳେ ସମ୍ବଲପୁର ଏବଂ ବ୍ରହ୍ମପୁର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ କ୍ୟାମ୍ପସରୁ ଶୁଣିବାକୁ ପାଇଥିଲି—

ଆସିଷ୍ଟାଣ୍ଟ୍ ପ୍ରଫେସର, ଆସୋସିଏଟ୍ ପ୍ରଫେସର, ଏବଂ ପ୍ରଫେସର କାହାକୁ କୁହାଯାଏ ?

ଆସିଷ୍ଟାଣ୍ଟ୍ ପ୍ରଫେସର ସିଏ, ଯିଏ ପାଠକୁ ପଢି, ବୁଝିବାକୁ ଚେଷ୍ଟା କରି କିଛି ବୁଝେଇବାକୁ ଚେଷ୍ଟା କରନ୍ତି । ଆସୋସିଏଟ୍ ପ୍ରଫେସର, ଯିଏ ପାଠକୁ ପଢି ବୁଝିବାକୁ ଚେଷ୍ଟା ନକରି ବୁଝେଇବାକୁ ଚାଲିଆସନ୍ତି । ଏବଂ, ଯିଏ ବୁଝିବା ତ ଦୂରର କଥା ପାଠକୁ ଆଦୌ ନପଢି ବୁଝେଇବାକୁ ମାଡିଆସନ୍ତି... ଆଉ, କୋଉ ପୃଷ୍ଠାରେ କ'ଣ ଅଛି ସେସବୁ ବର୍ଣ୍ଣନା କରିକରି ମୋଟାମୋଟା ବହି ଲେଖନ୍ତି, ସିଏ ହେଲେ ପ୍ରଫେସର ।

ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ବ୍ରହ୍ମପୁରର ମହାରାଜା କୃଷ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର ଗଜପତି ଭେଷଜ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ କ୍ୟାମ୍ପସ୍‌ର ଡାକ୍ତରମାନଙ୍କ ପାଖରୁ 'ଭାଲୁ ପେସେଣ୍ଟ୍', 'ବିଟି ରିପୋର୍ଟ', 'ମୁର୍ଗା' ଭଳି କିଛି 'ବହୁବ୍ୟବହୃତ ଶବ୍ଦ (buzz word)' ଶୁଣିବାକୁ ପାଇଛି, ଯାହାକୁ ଆମେ ସେମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା ତଥା ସେମାନଙ୍କର ଲୋକଧାରା କହିପାରିବା ।[୧୦] ଅତଏବ, ଯେତେବେଳେ ପରିବେଶ ଆଉ ପରିସ୍ଥିତି ଦୃଷ୍ଟିରୁ ନୂତନ ଗୋଷ୍ଠୀର ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଥାଏ, ସେତେବେଳେ ନୂତନ ଲୋକଧାରା ମଧ୍ୟ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଶିଳ୍ପାୟନ ତଥା ବିଜ୍ଞାନର ବିକାଶ ଫଳରେ ଯେଉଁ ନୂତନ କର୍ମପରିସର ଜନ୍ମଲାଭ କରିଛି, ସେଇ ନୂତନ କର୍ମ ପରିସରଗୁଡିକ ମଧ୍ୟ ନୂତନ ଲୋକଧାରା ସୃଷ୍ଟି କରିଛି; ଯେପରି— କମ୍ପ୍ୟୁଟର୍ ଲୋକଧାରା (folklore of

computer),[୧୧] ରେଳରୋଡ୍ ଲୋକଧାରା (folklore of railroad)[୧୨] । କମ୍ପ୍ୟୁଟରକୁ କେନ୍ଦ୍ରକରି ଏକ ସ୍ଥାନୀୟ ରୂଢ଼ି କେମିତି ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଛି ତାହାର ଉଦାହରଣ ମଧ୍ୟ ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ—

> ନବରଙ୍ଗପୁର ବସ୍‌ଷ୍ଟାଣ୍ଡ୍‌ରେ ଜଣେ ସ୍ଥାନୀୟ ଯୁବକଙ୍କ ସହିତ ମୁଁ ଠିଆ ହୋଇଥିବାବେଳେ ତାଙ୍କ ମୋବାଇଲ ଫୋନ୍‌ରେ ଏକ କଲ୍ ଆସିଲା ଏବଂ କଥାବାର୍ତ୍ତା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ସେ କହିଲେ, "ସିଏ ତ ମତେ ସକାଳୁ ଡମ୍ବରୁ ଦେଖାଇ କୁଆଡେ ଯାଇଛି ଯେ ଯାଇଛି, ମୁଁ କ'ଣ କରିବି ?"
>
> ମୁଁ ହଠାତ୍ ବୁଝିପାରିନଥିଲି, ଡମ୍ବରୁ ଦେଖାଇବା ମାନେ କ'ଣ ? ସେଇଠୁ ସେ କହିଲେ, "କମ୍ପ୍ୟୁଟର୍ ଯେମିତି ହ୍ୟାଙ୍ଗ୍ କରିଗଲେ 'ଡମ୍ବରୁ (sand clock-wait cursor)' ଦେଖାଏ, ଆଉ ଅନ୍ୟ କିଛି କାମ କରିହୁଏନାହିଁ; ସେମିତି, ଏ ପିଲାଟା ବି ମତେ ସକାଳୁ ଆସିବି ଆସିବି କହି ହ୍ୟାଙ୍ଗ୍ କରି ରଖିଦେଇଛି । ତାକୁ ଅପେକ୍ଷା କରିକରି ମୁଁ ନା କୁଆଡେ ଯାଇପାରୁଛି, ନା କିଛି କରିପାରୁଛି ।"[୧୩]

ଓଡିଶାର ଅନେକ ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ ଆସନ୍ନ ପ୍ରସବାନାରୀ ସମ୍ମୁଖରେ ରେଳ ଟିକଟ୍ (କମ୍ପ୍ୟୁଟରୀକୃତ ଟିକଟ୍ ଆସିବା ପୂର୍ବରୁ ମିଳୁଥିବା ଟିକଟ୍) ଦେଖାଇଦେଲେ ଶୀଘ୍ର ପ୍ରସବ ହୋଇଥାଏ ବୋଲି ଏକ ବିଶ୍ୱାସ ଅଛି । ରେଳଗାଡି ପ୍ରଚଳନ କିପରି ଲୋକ ଜୀବନକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ଏବଂ ଲୋକଧାରା ସୃଷ୍ଟି କରିଛି, ଏହି ବିଶ୍ୱାସଟି ତାହାର ଏକ ଉଦାହରଣ ମାତ୍ର । ସେହିପରି, କଳାହାଣ୍ଡି ଜିଲ୍ଲାର କାଣ୍ଡେଲ୍ ଗ୍ରାମର ଲୋକେ ପିଠିରେ ରକ୍ସା ପଶିଲେ ରେଳ ଧାରଣା ନିକଟସ୍ଥ ଟ୍ରାଫିକ୍ ଖୁଣ୍ଟରେ ରକ୍ସା ଲାଗିଥିବା ଅଂଗକୁ ହାଲୁକା ଭାବରେ ଘଷିବା ଦେଖାଯାଏ । ଏହିପରି କରିବାଦ୍ୱାରା ରକ୍ସା ଠିକ୍ ହୁଏ, ଏଭଳି ଏକ ବିଶ୍ୱାସ ମଧ୍ୟ ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଅଛି । ସମାନ ପ୍ରକାରର ବିଶ୍ୱାସ ମୁଁ ମଧ୍ୟପ୍ରଦେଶର ରତଲାମ୍ ଜିଲ୍ଲାର ରୁନ୍‌ଖେଡା, କନ୍‌ୱାସ୍, ଏବଂ ଯାଓରା ପ୍ରଭୃତି ରେଳପଥ ନିକଟବର୍ତ୍ତୀ ଗ୍ରାମର ଲୋକମାନଙ୍କ ପାଖରେ ବି ଦେଖିବାକୁ ପାଇଛି । ଅତଏବ, 'ଲୋକ'ର ଅର୍ଥ କେବଳ ଅସାକ୍ଷର କିମ୍ବା ଗ୍ରାମ ତଥା ଅନୁନ୍ନତ ଅଞ୍ଚଳରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ଲୋକ କିମ୍ବା ଆଦିବାସୀ ବା ବିଭିନ୍ନ ପାରମ୍ପରିକ ବୃତ୍ତିଧାରୀ ଲୋକ ନୁହେଁ, ବରଂ— ସହର, ଶିକ୍ଷାଞ୍ଚଳ, ଆଧୁନିକ ବୈଷୟିକ କର୍ମସଂସ୍ଥାନ; ସର୍ବୋପରି ସମସ୍ତ କର୍ମଜୀବନ, ସମସ୍ତ ଜାତି ଓ ସାମାଜିକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକ 'ଲୋକ' ପରିସରଭୁକ୍ତ ।

ଲୋକଧାରା ସବୁବେଳେ ପୁରାତନ, ଆପାତତଃ ମିଥ୍ୟା ବା କିମ୍ବଦନ୍ତୀମୂଳକ ହେବା ମଧ୍ୟ ଜରୁରୀନୁହେଁ । ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକମାନେ ସତ୍ୟ, ଆଦିମ ପରି ପରିଭାଷାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି, କାରଣ ଏହାର ଅର୍ଥ— ଲୋକଧାରାଟି ମିଥ୍ୟା ଏବଂ

ପୁରାତନ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଆମେ ରଜପର୍ବରେ ପୋଡପିଠା, ନୂଆଖାଇରେ 'ନୂଆ' ଖାଇଥାଉ । ଆମେ ଯାତ୍ରା ସମୟରେ ରାସ୍ତାରେ ବିଲେଇ ଦେଖିଲେ ପଛକୁ ପାହୁଣ୍ଡେ ଫେରି ଆସିଥାଉ । ପରିବାରରେ କାହାର ମୃତ୍ୟୁ ହେଲେ ଶବଦାହ ପରେ ବନ୍ଧୁକୁଟୁମ୍ବଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଦତ୍ତ 'ପିତା' ଗ୍ରହଣ କରିଥାଉ । ସେହିପରି, ବସନ୍ତ ବିସୂଚିକା ହେଲେ ଠାକୁରାଣୀ ଲାଗିଛି କହି ବା ସର୍ପ ଦଂଶନରେ ବିଷଜ୍ୱାଳାରୁ ରକ୍ଷାପାଇବା ପାଇଁ ପ୍ରାୟତଃ ଚିକିତ୍ସା ନକରି ପାରମ୍ପରିକ ଉପଚାର କରିଥାଉ । ଏସବୁ ପୁରାତନ ବା ଆପାତତଃ ମିଥ୍ୟା ନୁହଁ । ଏହା ଆମର ବିଶ୍ୱାସ ବା ପରମ୍ପରା । ଆଉ, ଏହି ପାରମ୍ପରିକତା ହେଉଛି ଲୋକଧାରା, ଯାହା ଅତୀତରୁ ସାମ୍ପ୍ରତିକକାଳ ଯାଏ ଆମ ଭିତରେ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଚଳି ଆସିଛି ।[୧୪]

ଲୋକଧାରା 'ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ କଳା (elite art)' ବା 'ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ସଂସ୍କୃତି (official culture)' ନୁହେଁ । ବିଭିନ୍ନ ସରକାରୀ, ବେସରକାରୀ ଅନୁଷ୍ଠାନମାନଙ୍କରେ ଶିକ୍ଷା କରାଯାଉଥିବା ସଂସ୍କୃତି ବା କଳା ଲୋକଧାରା ନୁହେଁ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଓଡିଶୀ ନୃତ୍ୟ । ଏହାର ପ୍ରଶିକ୍ଷଣ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବରେ ହିଁ ହୋଇଥାଏ । ବିନା ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ପ୍ରଶିକ୍ଷଣରେ ଏହା ଶିକ୍ଷା କରିବା ସମ୍ଭବନୁହେଁ । ଅତଏବ, ଓଡିଶୀ ନୃତ୍ୟ ଓଡିଶାର ଏକ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିଚୟ ହେଲେ ବି ଏହାକୁ ଓଡିଆ ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇନପାରେ ।[୧୫] ସେହିପରି, 'ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି (popular culture)' ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରା ନୁହେଁ । ଯଦିଓ, ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ କଳା ଅପେକ୍ଷା ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତିରେ ଲୋକଧାରାର କିଛି ଅଧିକ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ଥାଏ । ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି, ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ ସଂସ୍କୃତି ପରି ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ହୋଇନପାରେ ଏବଂ ଏହାର ବହୁଳ ପ୍ରସାର ଥାଇପାରେ; ତେବେ, ସାଧାରଣତଃ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସମୟସୀମା ପରେ ଏହା ନିଜର ଆବେଦନ ହରାଇବସେ । ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀଦ୍ୱାରା ପ୍ରସ୍ତୁତ ହେବା ସହିତ ରେଡିଓ, ଦୂରଦର୍ଶନ, ଇଣ୍ଟର୍‌ନେଟ୍ ପ୍ରଭୃତି ଗଣମାଧ୍ୟମ ତଥା ଅନ୍ୟ 'ବାଚିକ-ଦୃଶ୍ୟ ମାଧ୍ୟମ (audio-video channel)'ର ସହଯୋଗରେ ପ୍ରଚାରିତ ତଥା ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ସମ୍ପ୍ରତି ବଜାରରେ ମିଳୁଥିବା ଅନେକ ସମ୍ବଲପୁରୀ ଗୀତ କଥା ନିଆଯାଉ । ଏହି ଗୀତଗୁଡିକୁ ଆମେ କ'ଣ ଲୋକ ଗୀତ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା ? ଏସବୁକୁ ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଯେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେନା, ଏହା ନିଃସନ୍ଦେହ । କାରଣ, 'ସମ୍ବଲପୁରୀ ଗୀତ' ନାମରେ ଯାହା ବଜାରରେ ଉପଲବ୍ଧ, ତାହା ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର କଥିତ ଭାଷାରେ ରଚିତ ଓ ବିଭିନ୍ନ ବୃତ୍ତିଧାରୀ କଳାକାରମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଗାନ କରାଯାଇଥିବା ଗୀତ, ଯାହା ବ୍ୟବସାୟିକ ସଂସ୍ଥାମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା ପ୍ରସ୍ତୁତ; ଏଥିରେ କୌଣସି ପାରମ୍ପରିକତା ନାହିଁ ।[୧୬]

ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଆଉ ଏକ ପ୍ରଶ୍ନ ମନକୁ ଆସିଥାଏ ଯେ, ସମ୍ପ୍ରତି ଓଡିଶାର ବିଭିନ୍ନ ଜିଲ୍ଲାରେ ଆୟୋଜନ କରାଯାଉଥିବା ଲୋକ ମହୋତ୍ସବ କ'ଣ 'ଲୋକ ଉତ୍ସବ

(folk festival)' ? ଏହି ଉତ୍ସବରେ ପରିବେଷଣ କରାଯାଉଥିବା ଗୀତ, ନୃତ୍ୟ ଯାହାକୁ ଲୋକ ଗୀତ, ଲୋକ ନୃତ୍ୟ କୁହାଯାଉଛି, ତାହା କ'ଣ ଲୋକଧାରାର ପ୍ରକୃତ ସ୍ୱରୂପ ? ଏହି ଲୋକ ମହୋତ୍ସବମାନଙ୍କରେ ପରିବେଷିତ ହେଉଥିବା ଲୋକ ନୃତ୍ୟ ବା ଲୋକ ଗୀତ କ'ଣ ପାରମ୍ପରିକ ? ଏହି ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରୁଥିବା କଳାକାରମାନେ କ'ଣ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ, ବିନା ପ୍ରଶିକ୍ଷଣରେ ଏହାକୁ ଶିକ୍ଷା କରିଛନ୍ତି ? ଯଦି, ଉତ୍ତର ନା' ହୁଏ—ତେବେ, ଆମେ ଏହାକୁ ଲୋକଧାରାର ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣ କହିପାରିବା ନାହିଁ ।[୧୭] ଅତଏବ, ଲୋକଧାରା କହିଲେ— ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନୌପଚାରିକ, ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଜ୍ଞାନ, ଯାହା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ସେମାନଙ୍କର ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନଚର୍ଯ୍ୟା ଭିତରେ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଶିକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି; ଯାହା ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଜଣକଠାରୁ ଆଉ ଜଣକ ପାଖକୁ ତଥା ଗୋଟିଏ ପୀଢ଼ିରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପୀଢ଼ିକୁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ ।[୧୮]

ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ ସଂସ୍କୃତି, ଲୋକପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି ଏବଂ ଲୋକଧାରା ମଧ୍ୟରେ ବେଳେବେଳେ ପାର୍ଥକ୍ୟ କ୍ଷୀଣ ହୋଇଯାଏ ଓ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଉପାଦାନଟି କିପରି ଏକ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଭ୍ରମ ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଏଠାରେ କିଛି ଆଲୋକପାତ କରାଯାଇପାରେ । ଆଲୋଚନାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଆମେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଅଭ୍ୟନ୍ତର-ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳମାନଙ୍କରେ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଉଥିବା କ୍ରିକେଟ୍ ଖେଳର ପରିବେଷଣକୁ ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ନେଇପାରିବା । ଏହି ଅଞ୍ଚଳରେ (ଓଡିଶାର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଅଭ୍ୟନ୍ତର-ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ ମଧ୍ୟ ଏହା ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ) କ୍ରିକେଟ୍ ଖେଳ ଏମିତି ଏକ ପରିସରରେ ଏବଂ ଏପରି ଭାବରେ ପରିବେଷଣ କରାଯାଏ ଯେ ଏହାକୁ ଏକ ଲୋକକ୍ରୀଡା ଭାବରେ ନେବାରେ କୌଣସି ଦ୍ୱିଧା ପ୍ରକାଶ କରାଯାଇନପାରେ । ଅବଶ୍ୟ, ଏହି ପରିବେଷଣକୁ ଆମେ କ୍ରିକେଟ୍ ବି କହିପାରିବା ନାହିଁ (?) ଯଦିଓ, ପରିବେଷଣକାରୀମାନେ ଏହାକୁ କ୍ରିକେଟ୍ ଭାବରେ ହିଁ ପରିଚିତ କରନ୍ତି । ଏଇ ପରିବେଷଣରେ ଖେଳାଳୀ ନିର୍ବାଚନ ଲୋକକ୍ରୀଡାର ଖେଳାଳୀ ନିର୍ବାଚନ ସହିତ ସମାନ । କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣ ପାଇଁ କ୍ରିକେଟ୍ ଖେଳ ଭଳି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସଂଖ୍ୟକ ଖେଳାଳୀଙ୍କୁ ଅପେକ୍ଷା କରାଯାଏନାହିଁ । ଖେଳାଳୀ ଅଦଳବଦଳ ମଧ୍ୟ ଅନାୟାସରେ କରାଯାଇଥାଏ । ଉପକରଣ ବି ସ୍ଥାନୀୟଲବ୍ଧ ଏବଂ ସ୍ୱନିର୍ମିତ (ସ୍ଥାନୀୟଲବ୍ଧ ଯେକୌଣସି ହାଲୁକା କାଠରେ ବ୍ୟାଟ୍ ଆକୃତିର ଏକ ଉପକରଣ, ଅନେକ ସମୟରେ ଜରି, ଛିଣ୍ଡାକନା ତିଆରି ବଲ) । ଲୋକକ୍ରୀଡାର ପରିବେଷଣ ଯେମିତି ସମୟ ଅଭାବରୁ ପରଦିନ ପାଇଁ ସ୍ଥଗିତ ରଖାଯାଏ, ଏବଂ ସେହିଠାରୁ ପରବର୍ତ୍ତୀ ପରିବେଷଣ ଆରମ୍ଭ କରାଯାଇପାରେ; କ୍ରିକେଟ୍‌କୁ ବି ସେହିପରି ପରିବେଷଣ କରାଯାଇଥାଏ । ସେହିପରି, ଜଣେ ଏକକ ବା ଯୋଡିହୀନ ଖେଳାଳୀ ଅଂଶଗ୍ରହଣ

କରିବାକୁ ଚାହିଁଲେ ତାହାକୁ 'ପାଞ୍ଚୋ' ଖେଳାଳୀ ଭାବରେ ବି ନିଆଯାଇଥାଏ, ଯେମିତି ଲୋକକ୍ରୀଡାରେ ହୁଏ । ସର୍ବୋପରି, ଖେଳାଳୀମାନେ ଦଳ ବିଭାଜନରେ ବି ଲୋକକ୍ରୀଡାର ଦଳବିଭାଜନ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ଅନୁସରଣ କରିଥାନ୍ତି । ତଥାପି, ଏହାକୁ ଲୋକକ୍ରୀଡା ଭାବରେ ଆମେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବାନାହିଁ । କାରଣ, ଏହା ସହିତ ଆମର ସ୍ଥାନୀୟ 'ସାମାଜିକ ପରିଚିତି (social identity)' ଜଡିତ ନୁହେଁ ବା ଏହା ଆମର ପରମ୍ପରା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ ନୁହେଁ । ଏବଂ, ଏହା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀଦ୍ୱାରା ସମ୍ଭବ ହେଉଥିଲେ ମଧ୍ୟ, ପରମ୍ପରାକ୍ରମେ ଗୋଟିଏ ପୀଢ଼ିରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପୀଢ଼ିକୁ ଯାଇଥିବା ଭଳି ମନେହୁଏ ନାହିଁ ।

ଲୋକ ଉପାଦାନର ସ୍ଥାନୀୟ ସାମାଜିକ ପରିଚିତି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଆଉ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ, ତାହା ହେଲା— 'ଶୁକ୍ରବାର ବ୍ରତ' ବା 'ସନ୍ତୋଷୀ ମାଆ ବ୍ରତ' । ସନ୍ତୋଷୀ ମାଆ ପ୍ରକୃତରେ ଏକଦା ଉତ୍ତର ଭାରତ ଏବଂ ନେପାଳର ଲୋକ ପରମ୍ପରାରେ ପୂଜିତ ହୋଇ ଆସୁଥିଲେ । କିନ୍ତୁ, ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ୧୯୭୫ ମସିହାରେ 'ଜୟ ସନ୍ତୋଷୀ ମାଆ' ସିନେମା ମୁକ୍ତିଲାଭ କଲାପରେ ଏହି ବ୍ରତ ସମଗ୍ର ଭାରତରେ ପାଳିତ ହେବାକୁ ଲାଗିଲା ।[୧୯] ବର୍ତ୍ତମାନ ଓଡିଶାର ଅଭ୍ୟନ୍ତର-ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ ମଧ୍ୟ ମହିଳା ଏବଂ କିଶୋରୀମାନେ ଏହି ବ୍ରତ ପାଳନକରିବା ଦେଖାଯାଉଛି । ଏପରିକି, ଅନେକ ସ୍ଥାନରେ ମହିଳାମାନଙ୍କୁ ଶୁକ୍ରବାର ଦିନ 'ସନ୍ତୋଷୀ ମାଆ' କାଳିସୀ ମଧ୍ୟ ଆସୁଛି । ଏକଦା ଉତ୍ତର ଭାରତର ଲୋକଦେବୀ ଏକ 'ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି (popular culture)' ମଧ୍ୟ ଦେଇ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥିଲେ ବି ଆମର ସ୍ଥାନୀୟ ଧର୍ମୀୟ ବିଶ୍ୱାସ ସହିତ ଜଡିତ ହୋଇ ରହିପାରିଛି । ତଥାପି, ସନ୍ତୋଷୀ ମାଆକୁ ଲୋକଦେବୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇନପାରେ (?) । କାରଣ, ଏହାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ପାରମ୍ପରିକ ନୁହେଁ, ଏହା ଏକ ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି ଦେଇ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଛି ତଥା ଏକ ସାଂସ୍କୃତିକ ସଂସର୍ଗ (ଲୋକଧାରାତ୍ମକ ସଂସର୍ଗ ନୁହେଁ)ର ଫଳଶ୍ରୁତି । ଏହା ବ୍ୟତୀତ, ଏହାର 'ବିଶେଷ ପୂଜନ-ପାଠ (fixed ritual-text)' ମଧ୍ୟ ବିକଶିତ ହୋଇଛି (ଯାହା ଲୋକକଥା ଅପେକ୍ଷା ସିନେମା କାହାଣୀକୁ ଅଧିକ ଆଧାର କରିଛି) । ଏହି 'ପାଠ'ର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ବା 'ଭିନ୍ନ ରୂପ (variant)'[୨୦] ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁନାହିଁ, ଏବଂ ଏଠାରେ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ଯେ, ଲୋକ ଦେବାଦେବୀଙ୍କ ରୀତିନୀତି ନିମିତ୍ତ କୌଣସି ଲିପିବଦ୍ଧ 'ପାଠ' ନଥାଏ । ତେବେ, 'ସନ୍ତୋଷୀ ମାଆ କାଳିସୀ ଲାଗିବା'କୁ ଏକ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବାରେ କୌଣସି ପ୍ରକାର ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱନାହିଁ ।

ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ତଥା 'ଭିନ୍ନ ରୂପ'କୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଜଣେ ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ ଜିଜ୍ଞାସା କରିପାରନ୍ତି ଯେ, ଲୋକ ନାଟକଗୁଡିକରେ ମଧ୍ୟ (ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳମାନଙ୍କରେ ପରିବେଷିତ ହେଉଥିବା

ରାମଲୀଳା, ଭାରତ ଲୀଳା, ଲକ୍ଷ୍ମୀ ସୁଆଙ୍ଗ, ରାବଣ ବଧ, ସୀତା ଚୋରୀ, ଦଣ୍ଡନାଟ ପ୍ରଭୃତି) ଲିପିବଦ୍ଧ କାହାଣୀ ଥାଏ, ତଥାପି ଆମେ ତାହାକୁ କାହିଁକି ଲୋକନାଟକ ଭାବରେ ନେଇଥାଉ ? ଉତ୍ତରରେ ଏହା କୁହାଯାଇପାରେ ଯେ, ଏହି ନାଟକଗୁଡିକର ପରିବେଷଣର ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ନିଶ୍ଚୟ ଏକ ଲିଖିତ ପାଠ ଅଛି, କିନ୍ତୁ ଗୋଟିଏ ପାଠକୁ ନେଇ ଆମେ ଦେଖୁଥିବା ସମସ୍ତ ନାଟକ ପରିବେଷଣ ହୁଏନାହିଁ । ଏପରିକି, ସମାନ ବିଷୟବସ୍ତୁ ବା ସମାନ କାହାଣୀକୁ ନେଇ ପରିବେଷିତ ହେଉଥିବା ନାଟକରେ ବି ଅଲଗା ଅଲଗା ଆଖ୍ୟାନ ଶୁଣିବାକୁ ମିଳିଥାଏ ତଥା ଏହାର ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ସଂଯୋଜନା ବା 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ଏବଂ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଏହି ନାଟକଗୁଡିକ ଜଣେଜଣେ ନାଟଗୁରୁଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ନିର୍ଦ୍ଦେଶିତ ମଧ୍ୟ । ତେବେ, ଏହି ନାଟଗୁରୁଙ୍କୁ ନିର୍ଦ୍ଦେଶକ ନକହି ଜଣେ 'ପାରମ୍ପରିକ 'ସିଆନ୍' ବା ପରମ୍ପରା ବାହକ (tradition bearer)' କହିବା ଅଧିକ ଯୁକ୍ତିଯୁକ୍ତ । କାରଣ, ସେ ନିଶ୍ଚିତରୂପେ କୌଣସି ନାଟକ ଏକାଡେମିରୁ ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବେ ପ୍ରଶିକ୍ଷଣ ଲାଭ କରିନଥାନ୍ତି । ପୁଣି, ସର୍ବୋପରି ପରିବେଷଣରେ ମଧ୍ୟ ଆମେ ବିଭିନ୍ନ ପାରମ୍ପରିକତା ଲକ୍ଷ୍ୟ କରିଥାଉ ।

ଲୋକ ଉପାଦାନର ଏହିସବୁ ଉଦାହରଣ ଏବଂ ଆୟାମକୁ ଆଧାରକରି ଆମର ଅବଧାରଣାକୁ ସହଜ କରିବା ପାଇଁ ଆମେ ଏଠାରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର କିଛି ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟକୁ ଏହିପରି ଉଲ୍ଲେଖ କରିପାରିବା—

୧. ଏହାର ସ୍ୱରୂପ ଏବଂ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ପାରମ୍ପରିକ, ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ, ଏବଂ ଅନୌପଚାରିକ (it is non-official, non-institutional in form and transmission) ।

୨. ଏହା କେବେ, କେତେବେଳେ, କେଉଁଠି, କିଏ ସୃଷ୍ଟି କରିଛି ତାହା ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭାବରେ କୁହାଯାଇନପାରେ (it is usually anonymous) । ଯଦିବି, କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷ ଏହାକୁ ସୃଷ୍ଟି କରିଥିବେ ତେବେ, ସମୟ ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗକ୍ରମେ ଏହାର ବ୍ୟାପକ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ହେବା ସହିତ ବ୍ୟକ୍ତିସୃଜନକୁ ଗୌଣ କରିସାରିଥିବ ।

୩. ଏହାକୁ ସୂତ୍ରାକାରରେ ପ୍ରକାଶ କରାଯାଇପାରୁଥିବ (it tends to became formularized) ।

୪. ଏହାର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ତଥା 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ଥିବ (it exists in different variant and version) ।

୫. ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏହାର ସାମ୍ପ୍ରତିକ ପ୍ରଚଳନ ଥିବ (it is alive—not archaic, or historical)

୬. ଏହା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ପରିଚିତିର ପରିପ୍ରକାଶକ ହୋଇଥିବ (it could be identified by the community as their *identity*) ।[୨୧]

ବେଳେବେଳେ ବିଭିନ୍ନ ଜନପ୍ରିୟ ଚରିତ୍ର ମଧ୍ୟ ଲୋକ ଚରିତ୍ରରେ ପରିଣତ ହେବା ଦେଖାଯାଏ । ଆମ୍ବେଦକର ଏବଂ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ନେଇ ସାରା ଭାରତର ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳମାନଙ୍କରେ ବହୁ ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନ ଶୁଣିବାକୁ ମିଳିଥାଏ ।[୨୨] କ୍ଷେତ୍ର ଅଧ୍ୟୟନ ସମୟରେ ସୁନ୍ଦରଗଡ, ବଲାଙ୍ଗୀର, ଓ କଳାହାଣ୍ଡି ଜିଲ୍ଲାର ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳ ଏବଂ ଆଦିବାସୀ ବହୁଳ ଅଞ୍ଚଳରେ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ନେଇ ଅନେକ କାହାଣୀ ମୁଁ ଶୁଣିବାକୁ ପାଇଛି, ଏପରିକି ମୋ ବାପା ମଧ୍ୟ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ନେଇ କେମିତି ବିଭିନ୍ନ ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନ ଶୁଣିଥିଲେ ସେସବୁ କହିବା ପିଲାବେଳେ ଶୁଣିଛି । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଏଠାରେ ଏକ ଉପାଖ୍ୟାନ ଅବତାରଣା କରାଯାଇପାରେ—

> ଗାଁଧି ଗରା ସର୍‌କାର୍‌କେ ଭଗାବାଲାଗି ବୁଦି କରୁରେଲା । ହେତିର୍ ଲାଗି ଗାଁଧିକେ ଗରା ସର୍‌କାର୍ 'ଇଟା ଗୁଟେ ବଡା ବିପଦଆଏ ବୁଆ !' ବଲି ଭାବୁରେଲା । ଆର୍ ଗାଁଧିକେ ଖିନ୍‌ଭିନ୍ କରି ଚିଏରକୁତି ଖୁଜିବୁଲୁରେଲା । ସର୍‌କାର୍ ବଲୁଥିଲା ଇ ବୁଢ଼ାନ ସବୁ, ଇତାର୍ ଲାଗି ଆମର୍ ଆଏଁଖିନେ ନିଂଦ୍ ନେଇ କି ପେଟେ ପରାନ୍‌ନେଇଁ । ଇତାକେ କେନ୍ତା କରି ଭିତ୍‌ରେ, ଜେଲେ ଭରିଦେଲେ ଆର୍ ଝନ୍‌ଝଟ୍ ନାଇଁ ହେନା । ସେଥିର୍ ଲାଗି ସେ ଦିନ୍‌ରାଏତ୍ ଗୋଟେକ୍ କରି ଖୁଜିବସ୍‌ଲା... ମାତରକ ଗାଁଧି ଗରା ସର୍‌କାର୍‌କେ ଧରା ନାଇଁ ଦଉଥାଇ । ... ଆଖିରିନେ ଗରା ସର୍‌କାର୍ ବଡା କଷ୍ଟେ ଗୋଟେ ଦିନ୍ ଗାଁଧିକେ ଧର୍‌ଲା, ଆରୁ ଜେଲେ ନି ଭରିଦେଲା । ଗରା ସର୍‌କାର୍ ଭାବ୍‌ଲା ଇହାଦେ ଆର୍ ଝାମେଲା ନାଇଁ ହେନା ! ମାତର୍ ଆରକର୍ ଦିନେ ଦେଖିଲାବେଲ୍‌କେ ଗାଁଧି ଗୁଟେ ଗାଁନେ ବସି ପଏଁଚ୍ କରୁଛନ୍ । ପୁଲିସ୍, ଗରା ସର୍‌କାର୍ ଦେଖିଲା ଆର୍ ସସ୍‌ମି ଗଲା, "ଏ ବୁଆ ! ଗାଁଧିକେ ତ ଆମେ ଜେଲେ ନି ଭରିଥିଲୁଁ !! ଇ ବାହାର୍‌ଲା କେନ୍ତା କରି ?" ସେନୁ ଫିର୍ ଗାଁଧିକେ ନି ଜେଲେ ଭର୍‌ଲା । ଫିର୍ ଆରକର୍ ଦିନେ ଦେଖିଲା ବେଲ୍‌କେ ଗାଁଧି ଗୁଟେ ଗାଁର୍ ପଏଁଚ୍‌ନେ ହାଜର୍ । ଫିର୍ ନିକରି ଭର୍‌ଲା... । ଏନ୍ତା ଗରା ସର୍‌କାର୍ ନି ଭରୁଥେ ଆର୍ ଗାଁଧି ବାହାରି ଗାଁ କେ ଗାଁ ପଏଁଚେ ହାଜର୍ ହଉଥଅନ । ...ଏନ୍ତା ଦିନାର୍ କେତେ ଜେଲେ ନିକରି ଭରିଦେଖିଲା, ଆର୍ ଶେଷ୍‌କେ ଥାକି ଗଲା ! ଗରା ସର୍‌କାର୍ ବଲ୍‌ଲା, "ନାଇଁରେ ବୁଆ ଇ ଶଲା ଗାଁଧିକେ ଆର୍ ପାରିନାଇଁହିଏ ନା ! ...ଇଥର ଆମ୍‌କେ ଭାଗ୍‌ବାକେ ଏକା ପଡ୍‌ବା !!" ଆର୍ ତାର୍ ଦେଶ୍‌କେ ଭାଗିଗଲା ।
> [ଗାନ୍ଧି ଗୋରା ସରକାରକୁ ଦେଶରୁ ବାହାର କରିବା ପାଇଁ ଚିନ୍ତା କରୁଥିଲେ । ସେଇଥି ପାଇଁ ଗୋରା ସରକାର ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ "ଏଇ ଗୋଟେ ବଡ ବିପଦରେ ବାପା !" ବୋଲି ଭାବୁଥିଲେ । ସରକାର କହୁଥିଲେ 'ଏଇ ବୁଢ଼ା ହିଁ ସବୁ, ଏହାରି ପାଇଁ ଆମ ଆଖିରେ ନିଦ ନାହିଁ କି ପେଟରେ ପ୍ରାଣ ନାହିଁ । ଏହାକୁ କୌଣସି ପ୍ରକାରେ ଜେଲ

ଭିତରେ ଭର୍ତ୍ତି କରିଦେଲେ ଆଉ କୌଣସି ଝାମେଲା ରହିବନାହିଁ ।' ସେଇଥିପାଇଁ ଦିନରାତି ଏକକରି ଖୋଜି ବସିଲେ ...କିନ୍ତୁ, ଗାନ୍ଧି ଗୋରା ସରକାରଙ୍କୁ ଧରା ଦେଉନଥିଲେ । ...ଶେଷରେ ଗୋରା ସରକାର ବଡ କଷ୍ଟରେ ଦିନେ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଧରିଲେ, ଆଉ ଜେଲ ଭିତରେ ନେଇ ଭର୍ତ୍ତି କରିଦେଲେ । ଗୋରା ସରକାର ଭାବିଲେ ଏଇନା ଆଉ ଝାମେଲାନାହିଁ । କିନ୍ତୁ, ତା ପରଦିନ ଦେଖିଲାବେଳକୁ ଗାନ୍ଧି ଗୋଟେ ଗାଁରେ ବସି ସଭା କରୁଛନ୍ତି । ପୁଲିସ୍, ଗୋରା ସରକାର ଦେଖି କାବା ହୋଇଗଲେ, "ଆରେ ବାବା, ଆମେ ତ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଜେଲ ଭିତରେ ଭର୍ତ୍ତି କରିଥିଲୁ । ଇଏ ବାହାରିଲେ କିପରି ?" ଏବଂ, ପୁଣିଥରେ ଜେଲ ଭିତରେ ନେଇ ଭର୍ତ୍ତି କଲେ । ଏମିତି ଗୋରା ସରକାର ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ନେଇ ଭର୍ତ୍ତି କରୁଥାନ୍ତି ଓ ଗାନ୍ଧି ଜେଲରୁ ବାହାରି ଗାଁକୁ ଗାଁ ସଭା ସମିତିରେ ହାଜର ହେଇଯାଉଥାଆନ୍ତି । ...ଏମିତି କେତେ ଥର ଜେଲ ଭିତରେ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ନେଇ ଭର୍ତ୍ତି କରିକରି ବିଫଳ ହେବା ପରେ ଗୋରା ସରକାର କହିଲେ, "ନା'ରେ ବାବା ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଆଉ ପାରିହେବ ନାହିଁ !"...ଏଥର ଆମକୁ ହିଁ ବିଦାୟ ନେବାକୁ ପଡିବ । ଏବଂ, ନିଜ ଦେଶକୁ ଚାଲିଗଲେ ।]

କ୍ଷେତ୍ର ଅଧ୍ୟୟନ ସମୟରେ ମୁଁ ନୂଆପଡା ଅଞ୍ଚଳର ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳମାନଙ୍କରୁ ଶୁଣିଥିବା ଗାନ୍ଧି ସମ୍ପର୍କିତ ଅନ୍ୟ ଏକ ଉପାଖ୍ୟାନରେ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ବ୍ରିଟିଶ୍ ସରକାର ଦଣ୍ଡ ଦେବାକୁ ପ୍ରୟାସ କରି କିପରି ବିଫଳ ହୋଇଥିଲେ ଓ ଶେଷରେ ଦେଶ ଛାଡି ଚାଲିଯିବାକୁ ବାଧ୍ୟ ହୋଇଥିଲେ ସ୍ଥାନୀୟ ଜନମାନସରେ ତାହାର ସୃଜନଶୀଳ ଏବଂ କାଳ୍ପନିକ ଲୋକଚିତ୍ର ଦେଖନ୍ତୁ—

ଗୁରା ସରକାର୍ ଆର୍ ଗାଁଧିର୍ ଲଢେଇ ଲାଗିରେଲା, ଗାଁଧି ଗୁରାକେ ଦେଶ୍‌ନୁ ଭଗାବାକେ ଲେଙ୍ଗ୍‌ଟି ଖୁଚି ତିଏର୍ ହି ରେଲା, ସବ୍‌କେ ତିଏର୍ କରୁରେଲା । ଇତିର୍ ଲାଗି ଗୁରା ସର୍‌କାର୍ ମନେମନେ ଗାଁଧିକେ ନରୁରେଲା । ଉଷତ୍ ହୁରେଲା, ବୁଢାକେ ଭରିକରି କଲାପାନି ଖେଦିଦେମା ତେନ୍‌କେ କେନ୍‌ତା କର୍‌ବା ଦେଖ୍‌ମା ଶଲା ! ସେନୁ ଗୁରା ସର୍‌କାର୍ ପୁଲିସ୍ ଲଗାଲା ଆର୍ ଖୁଜି ବସ୍‌ଲା । ଘର୍ ଘର୍, ଗାଁ ଗାଁ, ଖୁଲି ଖୁଲି ଚାରିବେରାତିକେ ଖିନ୍‌ଖିନ୍ କରି ଖୁଜିବୁଲ୍‌ଲା । ମାତରକ, ଗାଁଧିକେ ଦେଖା ନାଇଁ ପାଏବାର୍ । ସେ ତୋ ଇନେ ଦେଖଲେ ସେନେ ମାୟା । ଗୁରା ସରକାର୍ ଅକଲ୍‌ଗୁଡୁମ୍ ହିଗଲା, ତାର ବୁଦି ହଜିଗଲା । ଆଖ୍‌ରିନେ ଗୁଟେ ଦିନ୍ ଗାଁଧିକେ ଗୁରା ସର୍‌କାର୍ ଧର୍‌ଲା ଏକା ଧର୍‌ଲା । ମାତରକ, କଲାପାନି ନାଇଁ ନିକରି ବଏଲା ଶଲା ବୁଢାକେ ବେଁଟ୍ ପୁର୍‌ଗା ଦିଅରେ । ଗୁରା ସିପେହିମନେ ଗାଁଧିକେ ବେଁଟ୍ ପୁର୍‌ଗା ଦେବାକେ ସବ୍ ତିଏର୍ କଲେ । ଆର୍ ବଡ୍ ଗୁରା ସାହେବର ଆଏଁଖ୍ ସାମ୍‌ନେ ବେଁଟ୍ ପୁର୍‌ଗା ଦେଲେ । ସେଦିନେ ଗୁରା ସର୍‌କାର୍ ବଏଲା, "ଇଥର ଫାବ୍‌ଲୁଁ ବୁଆ !

ଶଳାବୁଢା ଆମ୍‌କେ ବସେଇ ଉଠେଇ ନାଇଁ ଦଉରେଲା !!" ମାତର, ଇତାର୍ ଦିନାକେତେ ଗଲା ଉତାରୁ ଗୁରା ସର୍‌କାର୍ ଦେଖ୍‌ଲା ଗାଁଧି ଫିର୍ ଇ ଗାଁ ସେ ଗାଁ କିନ୍ଦ୍‌ରି ବୁଲୁଛନ୍ । ଫେର୍‌ଥରେ ଗୁରା ସରକାର୍ ବଡା କଲ୍‌ବଲ୍ ଆର୍ ହରନ୍‌ହତିଏର୍ ହିକରି ଧରଲା, ଆର୍ ଭାବ୍‌ଲା— ଇତାକେ କଲାପାନି ଏକା ପଠାବାକେ ପଡ୍‌ବା, ନାଇଁହେଲେ ପାରିନାଇଁ ହେ । ଆର୍ କଲାପାନି ପଠାଲା । ମାତରକ, ଗାଁଧିକେ ସେନୁ ବି ଭାଗି ଆସିବାକେ ଛଏନ୍‌ଘଡେକ୍ ନାଇଁ ଲାଗ୍‌ଲା । ଗୁରା ସର୍‌କାର୍ ଭାବ୍‌ଲା, ଇ ଶଳା ବଡେଟାଏରେ, ଇତାକେ ଆମେ ଆର୍ ନାଇଁ ପାରୁଁନା !! ଆର୍ ଇ ଦେଶ୍ ଛାଡି ତାର୍ ଦେଶ୍‌କେ ଭାଗିଗଲା... । [ଗୋରା ସରକାର ଆଉ ଗାନ୍ଧିଙ୍କ ଲଢେଇ ଲାଗିଥିଲା । ଗାନ୍ଧି ଗୋରା ସରକାରକୁ ଦେଶରୁ ବାହାର କରିବାପାଇଁ ସମସ୍ତଙ୍କୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରୁଥିଲେ । ସେଇଥିପାଇଁ ଗୋରା ସରକାର ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଖୋଜୁଥିଲେ। ଭାବିଭାବି ଖୁସି ହେଉଥିଲେ ଯେ, 'ବୁଢାକୁ କଳାପାଣି ପଠେଇଦେବା ତା'ପରେ ଦେଖିବା ସେ କ'ଣ କରିବ ?' ସେଇଠୁ ଗୋରା ସରକାର ପୋଲିସ୍ ଲଗେଇ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଖୋଜିବସିଲେ । ଘରଘର, ଗାଁଗାଁ, ସାହିସାହି, ଚାରିଆଡେ ଖିନ୍ନଭିନ୍ନ କରି ଖୋଜିଲେ । କିନ୍ତୁ, ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଧରି ପାରିଲେନାହିଁ । ସେ ତ ଏଇଠି ଦେଖିଲେ ସେଇଠି ମାୟା । ଗୋରା ସରକାରଙ୍କର ବୁଦ୍ଧି ହଜିଗଲା । ଶେଷରେ ଦିନେ ଗୋରା ସରକାର ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଧରିଲେ ହିଁ ଧରିଲେ । ଗୋରା ସିପାହିମାନେ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ 'ବେଁଟ୍ ପୁର୍‌ଗା'[୨୩] ଦେବାକୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ କଲେ । ଏବଂ, ବଡ ଗୋରା ସାହେବର ଆଖି ସାମ୍ନାରେ ତାଙ୍କୁ ବେଁଟ୍ ପୁର୍‌ଗା ଦିଆଗଲା । ସେଦିନ ଗୋରା ସରକାର ଭାବିଲେ, "ବର୍ତ୍ତମାନ ଆମେ ଆରାମରେ ରହିବା ! ଶଳାବୁଢା ଆମକୁ ଶାନ୍ତିରେ ନିଶ୍ୱାସ ମାରିବାକୁ ଦଉନଥିଲା !!" କିନ୍ତୁ, କିଛିଦିନପରେ ଗୋରା ସରକାର ଦେଖିଲେ ଗାନ୍ଧି ପୁଣି ଗାଁକୁ ଗାଁ ଘୁରିବୁଲୁଛନ୍ତି । ପୁଣିଥରେ, ଗୋରା ସରକାର ବଡ ହଇରାଣ ହୋଇ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଧରିଲେ ଆଉ ଭାବିଲେ, ଏଥର ଏହାଙ୍କୁ କଳାପାଣି ପଠେଇ ଦେବା, ନହେଲେ ମୁକାବିଲା କରିବା ସମ୍ଭବନୁହେଁ । ଆଉ କଳାପାଣି ପଠେଇଲେ । ତେବେ, ସେଇଠୁ ବି ଫେରି ଆସିବାକୁ ଗାନ୍ଧିଙ୍କୁ ଟିକିଏ ହେଲେ ସମୟ ଲାଗିଲା ନାହିଁ । ଗୋରା ସରକାର ଭାବିଲେ, ଇଏ ତ ବଡ ମହିମାମୟ ଲୋକ, ଏହାଙ୍କୁ ଆଉ ପାରିବା ସମ୍ଭବ ନୁହେଁ ! ଏବଂ, ଏଇ ଦେଶ ଛାଡି ତାଙ୍କର ଦେଶକୁ ଚାଲିଗଲେ ।]

କେବଳ ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ ନୁହେଁ, ଏପରିକି ସହରାଞ୍ଚଳରେ, ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ କ୍ୟାମ୍ପସ୍‌ରେ ମଧ୍ୟ ଗାନ୍ଧି, ଆମ୍ବେଦକର ଭଳି ଅନେକ ଲୋକପ୍ରିୟ ଚରିତ୍ର, ଅଭିନେତା, ଜନନେତାଙ୍କୁ ନେଇ ନାନା ଉପାଖ୍ୟାନ, ନିଷିଦ୍ଧ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ (off-colour

joke) ଶୁଣିବାକୁ ମିଳିଥାଏ ।[୨୪] ଅତଏବ,ଏକ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ତଥା ଉପାଖ୍ୟାନମାନଙ୍କରେ ଏହି ଲୋକପ୍ରିୟ ଚରିତ୍ରଗୁଡିକ ଲୋକ ଆଖ୍ୟାନର ଚରିତ୍ର ହୋଇପଡନ୍ତି, ଏବଂ ଏହି ସମାନ ଉପାଖ୍ୟାନ ବା ସମାନ ବିଷୟ ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ, ବିଭିନ୍ନ ଭାବରେ ପରିବେଷିତ ହେବା ଦେଖାଯାଏ । ଏସବୁ ଆଲୋଚନା କରିବାର କାରଣ ହେଲା— 'ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି' ବା ଉପାଦାନ ବେଳେବେଳେ 'ଲୋକ ଉପାଦାନ'ର ଭ୍ରମ ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ଏବଂ, ଅନେକ ସମୟରେ ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତିର ଚରିତ୍ରଗୁଡିକ 'ଲୋକ ଚରିତ୍ର (folk character)' ଭାବରେ ଅବତୀର୍ଣ୍ଣ ହୋଇଥାନ୍ତି, ଫଳତଃ ଦୁଇଟି ସଂସ୍କୃତି ଭିତରେ ଥିବା ସୀମାରେଖା କ୍ଷୀଣ ହୋଇପଡିଥାଏ । ସ୍ଥଳବିଶେଷରେ, ପ୍ରକୃତ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଚିହ୍ନଟ ଏବଂ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାରେ ବିଭ୍ରମ ହେବାର ସମ୍ଭାବନା ମଧ୍ୟ ଥାଏ ।

ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ବା ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନରେ 'ଲୋକ' ବା 'ଗୋଷ୍ଠୀ' ଏବଂ 'ପରମ୍ପରା' ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ପରମ୍ପରା କହିଲେ— ଗୋଟିଏ ସମୟ ଖଣ୍ଡ ମଧ୍ୟରେ ଅତୀତରୁ ବର୍ତ୍ତମାନ ଯାଏ ଚାଲିଆସିଥିବା ନିରବିଚ୍ଛିନ୍ନ ପ୍ରକ୍ରିୟା, ଯେଉଁଠି ପରିବେଶ ଏବଂ ପରିସ୍ଥିତି ସହିତ ତାଳଦେଇ ମୌଳିକତା ରକ୍ଷାକରିବା ସହିତ ପରିବର୍ତ୍ତନ ମଧ୍ୟ ଦେଖାଦେଇଥାଏ । ଲୋକଧାରାରେ ପରମ୍ପରା କହିଲେ 'ଜଡତା (static)' କିମ୍ବା ଅପରିବର୍ତ୍ତନୀୟତାକୁ ବୁଝାଏନାହିଁ, ବରଂ ଏହା ଅତୀତର ଏକ ଧାରା, ଯାହା ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସମାଜରେ ମଧ୍ୟ ପ୍ରକ୍ରିୟାରତ ଏବଂ ପ୍ରଚଳିତ । ସେହିପରି, ଲୋକଧାରା କୌଣସି ପ୍ରକାରେ 'ଅନୁପମ (sui generis)' ନୁହେଁ । ସର୍ବତ୍ର ଏହାର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ', 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହୋଇଥାଏ, ଯାହା ସର୍ବଦା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସମାଜିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ । ଏହି ଆଧାର ଭୌଗୋଳିକ, ଭାଷିକ, ପ୍ରଜାତିକ ହୋଇପାରେ କିମ୍ବା ବୃତ୍ତିଗତ, ଲିଙ୍ଗଗତ ମଧ୍ୟ ହୋଇପାରେ । ଅତଏବ, ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଛାଡି ପରମ୍ପରା ବା ଲୋକଧାରା ସମ୍ଭବନୁହେଁ । କାରଣ, ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଜ୍ଞାନକୌଶଳ ଜଣକଠାରୁ ଆଉ ଜଣକ ପାଖକୁ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ସମ୍ପ୍ରେସାରିତ ହେଲେ ହିଁ ତାହା ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇଥାଏ ।

ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନଗୁଡିକ ମଧ୍ୟ କେବଳ ନୃତ୍ୟ, ଗୀତ, ନାଟକ, କାହାଣୀ, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି ଭିତରେ ସୀମିତ ନୁହେଁ । ପାରମ୍ପରିକ ଖାଦ୍ୟପେୟ, ଜୀବନଯାପନ ଶୈଳୀ, ଖେଳ କସରତ, ଦେବାଦେବୀ, ଅଳଙ୍କାର, ଆଚାର ବ୍ୟବହାରଠୁ ଝାଡୁ, ଝୋଟି; ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନଠୁ ମସିଣା, କନ୍ଥା ତିଆରି ଏବଂ 'କାନ୍ଥଲେଖା (graffiti)' ଯାଏ ସବୁକିଛି ହେଉଛି ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନ । ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରା ଗବେଷଣାରେ ସାଧାରଣତଃ ବାଚିକ ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ହିଁ ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣକରିବା ଦେଖାଯାଏ । ତେବେ, ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରା

ଗବେଷଣାରେ ନୁହେଁ, ଆନ୍ତର୍ଜାତିକ ସ୍ତରରେ ମଧ୍ୟ ଏହି ଧାରଣା ଥିଲା ।[୨୫] କିନ୍ତୁ, ଲୋକଧାରା ବାଚିକ ଉପାଦାନ ଭିତରେ ସିମୀତ ନୁହେଁ ବା ସବୁବେଳେ ମୌଖିକ ଭାବରେ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୁଏନାହିଁ । ଲୋକକ୍ରୀଡାର ଜଣେ ଖେଳାଳୀ କ୍ରୀଡା କୌଶଳ ଅନ୍ୟ ଖେଳାଳୀଙ୍କ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ଦେଖିକି ହିଁ ଶିକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି । ସେହିପରି, ଜଣେ ପରିବେଷଣକାରୀ ଅନ୍ୟ ଜଣଙ୍କ ପରିବେଷଣରୁ ହିଁ ଲୋକନୃତ୍ୟ ଶିକ୍ଷା କରିବାର ଅବସର ପାଇଥାନ୍ତି । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଅନ୍ୟ ସମସ୍ତ 'ନୈର୍ବାଚିକ ଲୋକଧାରା (non-verbal folklore)' ଯଥା— ଲୋକ ନାଟକ, ଲୋକ କଳା, ପାରମ୍ପରିକ ଶିଳ୍ପକର୍ମ, ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ସାମାଜିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ଭଳି ଅନେକ ଲୋକଧାରାକୁ ମୌଖିକ ପରମ୍ପରା କୁହାଯାଇପାରିବ ନାହିଁ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଲୋକଧାରାର ଅନେକ ଲିଖିତ ରୂପ ଅଛି, ଯାହାକୁ 'ଆଲେଖ୍ୟ ଲୋକଧାରା (written folklore)' ଭାବରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ବର୍ଗୀକରଣ କରନ୍ତି, ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଶୃଙ୍ଖଳ-ପତ୍ର (chain letters), କାନ୍ଥଲେଖା, ଶୌଚାଳୟ ଆଲେଖ୍ୟ (latrinalia), ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ବାର୍ତ୍ତା (sms), ପୁସ୍ତାନୀ ପଦ୍ୟ (fly-leaf rhymes), ଶୃଙ୍ଖଳ-ବୈଦ୍ୟୁତିକ ପତ୍ର (chain-email) ଇତ୍ୟାଦି ।[୨୬] ଏ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଲୋକ ଉପାଦାନଗୁଡିକୁ ଆମେ ଆଲୋଚନାର ସୁବିଧା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ପାଞ୍ଚଟି ବିଭାଗରେ ବିଭକ୍ତ କରିପାରିବା, ଯଥା—

୧. ବାଚିକ ଲୋକଧାରା (verbal folklore),
୨. ପ୍ରଥାନୁରୂପୀ ଲୋକଧାରା (customary folklore),
୩. ପ୍ରଦର୍ଶନଶୀଳ ଲୋକଧାରା (performative folklore),
୪. ଭୌତିକ ଲୋକଧାରା (material folklore) ଏବଂ
୫. ଆଲେଖ୍ୟ ଲୋକଧାରା ।

ଆଲେଖ୍ୟ ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କରେ ଏହା ପୂର୍ବରୁ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇଛି । ବାଚିକ ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ମିଥ୍, ଲୋକକଥା, ଲୋକଗୀତ, ଲୋକକାବ୍ୟ, ଏବଂ ଲୋକଉକ୍ତି (ପ୍ରବାଦ ପ୍ରବଚନ, ଢଗଢମାଳି, ଛଟା-ଦାୟିକା, ଋଢି, ଚୁଟ୍‌କୁଲେ, ପ୍ରଶନ୍ଧ, ଉପାଖ୍ୟାନ, ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଶବ୍ଦରୂପ (mnemonic) ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ—ବାଘନିସହନାଲା) ପ୍ରଭୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ଏହାର ପରିସରଭୁକ୍ତ କରାଯାଇପାରେ । ସେହିପରି, ପର୍ବପର୍ବାଣୀ, ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି, ଜନ୍ମ-ମୃତ୍ୟୁ-ବିବାହ କର୍ମ (rites of passage), ବିଭିନ୍ନ ଦେବୀଦେବତା ଏବଂ ପ୍ରକୃତିପୂଜା ତଥା ଦୈନନ୍ଦିନ ପାରମ୍ପରିକ ଜୀବନଶୈଳୀ ପ୍ରଭୃତିକୁ ପ୍ରଥାନୁରୂପୀ ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣଯାଇପାରେ । ପ୍ରଦର୍ଶନଶୀଳ ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ଲୋକନାଟକ, ଲୋକନୃତ୍ୟ, ଲୋକକ୍ରୀଡା, ଲୋକବାଦ୍ୟ, ଲୋକକଳା, ପାରମ୍ପରିକ ସ୍ଥାପତ୍ୟ (folk architecture) ଏବଂ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାରର ପାରମ୍ପରିକ ଶିଳ୍ପ ପ୍ରଭୃତିକୁ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଭୌତିକ ଲୋକଧାରା ବା

ଲୋକ ଉପକରଣ (folk artifact) ମଧ୍ୟରେ ଆମ ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନରେ ବ୍ୟବହୃତ ହେଉଥିବା ବିଭିନ୍ନ ଉପକରଣ, ଯଥା— ଗୃହୋପକରଣ, କୃଷି ଉପକରଣ, ନୃତ୍ୟ-ନାଟ୍ୟ ଉପକରଣ, ସାଜସଜ୍ଜା-ଶୃଙ୍ଗାର ଉପକରଣ, ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା ଉପକରଣ, ତଥା ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିରେ ବ୍ୟବହୃତ ହେଉଥିବା ବିଶେଷ ଉପକରଣ ପ୍ରଭୃତିକୁ ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ କରିପାରିବା ।[୨୭]

ଲୋକ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲାବେଳେ ଆମକୁ ଏହାର କେତୋଟି ଦିଗପ୍ରତି ଅବଗତ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । ପ୍ରଥମତଃ— ଆମେ ଉପାଦାନଟି ସମ୍ପର୍କରେ କେମିତି ଅବଗତ ହେଉଛୁ ? ଏହା ଆମର ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନରେ କିପରି ଭାବରେ ଜଡିତ ? ଆମେ ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ ସଂସ୍କୃତି ଶିକ୍ଷାନୁଷ୍ଠାନମାନଙ୍କରେ ବା ଔପଚାରିକ ଭାବରେ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ । ସେହିପରି, ଜନପ୍ରିୟ ସଂସ୍କୃତି ମଧ୍ୟ ଗଣମାଧ୍ୟମ ଦେଇ ଆମପାଖକୁ ଆସିଥାଏ । କିନ୍ତୁ, ଲୋକଧାରା ଆମେ ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଜଣେ ଅନ୍ୟଜଣକଠାରୁ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ । ଏହା ସହିତ ଆମର ସହଭାଗୀତା, ବିଶ୍ୱାସ, ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଏବଂ ପାରମ୍ପରିକତା ଜଡିତ ଥାଏ ; ଯାହା ଆମକୁ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଗୋଷ୍ଠୀର ପରିଚୟ ପ୍ରଦାନ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ।

ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନ୍ୟ ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିଗ ହେଲା— ଏହା ମୃତ ବା ଅପ୍ରଚଳିତ (archaic) ଧାରା ନୁହେଁ । ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ପିଢ଼ି ପରେ ପିଢ଼ି ଧରି ଯାହା ସାମ୍ପ୍ରତିକକାଳ ଯାଏ ପ୍ରଚଳିତ ତାହା ହେଉଛି ଲୋକଧାରା । ଅତଏବ, ଏକ ଉପାଦାନକୁ ସେତିକିବେଳେ ଲୋକ ଉପାଦାନ କହିପାରିବା ଯେତେବେଳେ ଏହା ପରିବେଷିତ ହେଉଥିବ ବା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଜୀବନଚର୍ଯ୍ୟାରେ ପ୍ରଚଳିତ ଥିବ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ 'କୁକୁଡା ଲଢେଇ' ପରି 'ଚମ୍ପା ଲଢେଇ' ବା 'ଚମ୍ପା ଚଢେଇ ଲଢେଇ' ଏକ ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା । କିନ୍ତୁ, ଅନେକ ବର୍ଷ ହେଲାଣି ଏହାର କୌଣସି ପରିବେଷଣ ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁନାହିଁ । ଅତଏବ, ଏହାକୁ ଆମର ଗବେଷଣା କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏକ ଲୋକକ୍ରୀଡା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବାର କୌଣସି ଯଥାର୍ଥତା ନାହିଁ ।[୨୮] ତେବେ, ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସମୟରେ ମଧ୍ୟ ଅନେକ 'ଲୋକ କାହାଣୀ' ସଂଗ୍ରହର ସୁଦୃଶ୍ୟ ଗ୍ରନ୍ଥମାନ ପ୍ରକାଶ ପାଇବା ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁଛି । କିନ୍ତୁ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଏପରି କାହାଣୀ, ଲୋକ ଗୀତଗୁଡିକର ସଙ୍କଳନ ଏବଂ ପ୍ରକାଶନର କୌଣସି ଯଥାର୍ଥତା ନାହିଁ ; ଏହା ମାଚିସ୍ ଖୋଳ, 'ଖାଲି ବିଅର ବୋତଲ, ଏବଂ ବ୍ୟବହୃତ ଡାକଟିକଟ୍' ସଂଗ୍ରହ କରିବା ଭଳି କାର୍ଯ୍ୟ ସଙ୍ଗେ ସମାନ ।[୨୯]

ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ଓ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ', ଯାହାର ଉଲ୍ଲେଖ ଏଠାରେ ବାରମ୍ବାର କରାଯାଉଛି, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଏଠାରେ କିଛି ଆଲୋକପାତ

କରାଯାଇପାରେ । କାରଣ, ଏହା ଲୋକଧାରାର ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଆୟାମ, ଯାହା ସମସ୍ତ ଉପାଦାନ ପାଇଁ ପ୍ରଯୁଜ୍ୟ । ଅତଏବ, ଗୋଟିଏ ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ'କୁ ସଂଗ୍ରହ ନକରି ତାହାର ଏକକ ପରିପ୍ରକାଶ (single expression)କୁ ଅଧ୍ୟୟନ ନିମିତ୍ତ ଗ୍ରହଣକରିବା ସଠିକ ହୋଇନପାରେ, ଏବଂ ଉପାଦାନଟିର ଅସ୍ତିତ୍ୱକୁ ମଧ୍ୟ ଏହା ପ୍ରଶ୍ନ କରିଥାଏ । କାରଣ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଏକ ଏକ ସାମାଜିକ ସମ୍ପତ୍ତି । ପ୍ରତ୍ୟେକ ଉପାଦାନର ସମାଜିକ କ୍ଷେତ୍ର ବୃହତ୍ ଏବଂ ବିସ୍ତାରିତ ମଧ୍ୟ । ଅତଏବ, ପରମ୍ପରାକ୍ରମେ ଏହା ଯେତେବେଳେ ପିଢି ପରେ ପିଢି ଧରି ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ, ଏହାର ଭିନ୍ନ ରୂପ ତଥା ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ ପ୍ରକାଶ ପାଇବାର ଯଥେଷ୍ଟ ସମ୍ଭାବନା ଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଲୋକକ୍ରୀଡା 'ଗୁଡୁ' । ସମଗ୍ର ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ଏହି କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ, ଯଥା— 'ଧରାନିଗୁଡୁ' । ସେହିପରି, ଏହାର 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ମଧ୍ୟ ପରିଦୃଷ୍ଟ, ଯାହା 'ସରିଗୁଡୁ' ବା 'ରେତାଡୁଡୁ' ଭାବରେ ପରିଚିତ ।[୩୦] ତେବେ, ଗୋଟିଏ ଉପାଦାନର 'ପ୍ରକାରଗତ ରୂପ (typical form)' ସ୍ଥିର କରିବା ବେଳେବେଳ ସହଜ ହୋଇନଥାଏ, ଦ୍ୱିତୀୟତଃ ଏହି 'ପ୍ରକାରଗତ ରୂପ'ର ପାର୍ଥକ୍ୟ କେତେ ଅଧିକ ହେଲେ ଗୋଟିଏ 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ'କୁ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ଭାବେ ପରିଗଣିତ କରିବା ତାହା ମଧ୍ୟ ସ୍ଥିର କରିବା ସହଜ ନୁହେଁ । କିନ୍ତୁ, ବିଭିନ୍ନ ପରିବେଶ ଓ ପରିସ୍ଥିତିରେ ଗୋଟିଏ ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ଯେ ରହିବା ନିଶ୍ଚିତ ଏହା ଆମକୁ ସ୍ୱୀକାର କରିବାକୁ ପଡିବ । ଅତଏବ, ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅଧ୍ୟୟନ ସମୟରେ ଯଦି ଆମେ ଏହି 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ତଥା 'ଭିନ୍ନ ରୂପ'କୁ ନେବାନାହିଁ ତା'ହେଲେ ଅଧ୍ୟୟନ ଅସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ହୋଇ ରହିଯିବାର ସମ୍ଭାବନା ଅଛି ।

ଲୋକ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ଆଉ ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ବିଷୟ ହେଉଛି— ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ କୌଣସି ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ତ୍ରୁଟିଯୁକ୍ତ, ଅଶ୍ଳୀଳ ବା 'ଏମିତି ହେବାର ନଥିଲା', 'ଏହା ଅସଭ୍ୟତା' ଏପରି ଧାରଣା ପୋଷଣ କରିବା ବା ମତାମତ ପ୍ରଦାନ କରିବା ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ଦୃଷ୍ଟିରୁ କୌଣସି ପ୍ରକାରେ ଯଥାର୍ଥ ନୁହେଁ । କାରଣ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଗୋଟିଏ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଆଚାର ବ୍ୟବହାର, ବିଶ୍ୱାସ, ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ସାମାଜିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ । ଅତଏବ, ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ରୀତିନୀତି, ବିଶ୍ୱାସ, ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା, ବିଶ୍ୱଦୃଷ୍ଟିକୁ ସଠିକ୍ ଭାବରେ ନବୁଝି ଏକ 'ବାହ୍ୟିକ ବ୍ୟାଖ୍ୟା (exoteric interpretation)' କରିବା କୌଣସିଦୃଷ୍ଟିରୁ ଉଚିତ ମନେ କରାଯାଇନପାରେ । ଏହି କାରଣରୁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର 'ସିଆନ୍ ବା ପରମ୍ପରା ବାହକ'ମାନଙ୍କର ମତାମତକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି । କାରଣ, ଆମର ସାମାଜିକ ଏବଂ ସାଂସ୍କୃତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ଅନ୍ୟ ଏକ ସମାଜିକ ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ

ସଠିକ୍ ଅର୍ଥ ପ୍ରଦାନ କରିବା ବେଳେବେଳେ ସହଜ ହୋଇନଥାଏ । ଅତଏବ, ଲୋକଧାରାର ଜଣେ ଆଲୋଚକ ଭାବିବା କଥାନୁହେଁ ଯେ— ପରିବେଷଣକାରୀ କେବଳ ପରିବେଷଣକାରୀ ମାତ୍ର, ସେ ଏହାର ନିହିତ ଅର୍ଥ ବା ଏହାକୁ ନେଇ କୌଣସି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ମତାମତ ଦେବାରେ ସକ୍ଷମ ନୁହନ୍ତି । ଯଦି ସେ ଏପରି ଭାବନ୍ତି ଏବଂ ନିଜକୁ ହିଁ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଉପଯୁକ୍ତ ବ୍ୟାଖ୍ୟାକାର ମନେକରନ୍ତି ତା' ହେଲେ ବହୁପ୍ରକାର ଭ୍ରମାତ୍ମକତାକୁ ସାମ୍ନା କରିବାକୁ ପଡିବ, ଏବଂ ଉପାଦାନର ସଠିକ୍ ଅଧ୍ୟୟନ ସମ୍ଭବ ହୋଇପାରିବନାହିଁ ।

ପରିଶେଷରେ ଲୋକଧାରା, ଲୋକ, ଲୋକ ଉପାଦାନ, ଏବଂ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ସମ୍ପର୍କରେ ଏତିକି କୁହାଯାଇପାରେ ଯେ—୧୮୪୬ ମସିହାରୁ ଏଯାଏ ଅନେକ ପରୀକ୍ଷା ନିରୀକ୍ଷା ସହିତ ସମ୍ପ୍ରତି ସମଗ୍ର ବିଶ୍ୱରେ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ ମାନଙ୍କରେ, ଏବଂ ଏକକ ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ବିଧିବଦ୍ଧ ଭାବେ ଅଧ୍ୟୟନ ହେବା ସହିତ ଏହାର ନୂତନ ଦିଗ ତଥା ବହୁମୁଖୀ ଆୟାମଗୁଡିକର ଅନୁଶୀଳନ କରାଯାଉଛି । ଅତଏବ, ଆମର ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ ମଧ୍ୟ ସୀମିତ ପରିସର ମଧ୍ୟରେ ଆବଦ୍ଧ ନରହି ବ୍ୟାପକ ହେବା ଉଚିତ ।

୧. ସ୍ଥାନୀୟ ଗବେଷକମାନେ 'ଫୋକଲୋର୍'ର ପରିଭାଷା ଭାବରେ ଲୋକଧାରା, ମାନବବିଦ୍ୟା, ଲୋକବିଦ୍ୟା, ଲୋକଯାନ, ଲୋକ ବିଜ୍ଞାନ, ଲୋକସଂସ୍କୃତି, ଲୋକଚର୍ଯ୍ୟା ପ୍ରଭୃତି ଅନେକ ଶବ୍ଦ ବ୍ୟବହାର କରିଛନ୍ତି, ଏ ପ୍ରବନ୍ଧରେ କିନ୍ତୁ ଲୋକଧାରା ଶବ୍ଦକୁ 'ଫୋକଲୋର୍'ର ଉପଯୁକ୍ତ ପରିଭାଷିକ ଶବ୍ଦ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣକରାଯାଇଛି । କାରଣ— ଫୋକ୍‌ଲୋର୍, ଅର୍ଥାତ୍ 'ଫୋକ୍' ଯାହାର ଅର୍ଥ ଲୋକସମୂହ ବା ଗୋଷ୍ଠୀ, ଏବଂ 'ଲୋର୍' ହେଉଛି ସେହି ଲୋକଙ୍କର ବା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ପାରମ୍ପରିକ ଜ୍ଞାନ (କେବଳ ଜ୍ଞାନ ମାତ୍ର ନୁହେଁ), ତଥା ଯେଉଁ ଜ୍ଞାନ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, 'ଲୋର୍' ଶବ୍ଦର ପରିଭାଷା ଭାବରେ ବିଜ୍ଞାନ, ସଂସ୍କୃତି, ଯାନ, ଚର୍ଯ୍ୟା, ଏବଂ ବିଦ୍ୟା ଅପେକ୍ଷା 'ଧାରା' ଶବ୍ଦଟି ଆପାତତଃ ଉପଯୁକ୍ତ ମନେହୁଏ, ଯଦିଓ ଏହି ଶବ୍ଦଟି ମଧ୍ୟ 'ଲୋର୍'ର ପ୍ରକୃତ ପାରିଭାଷିକ ଶବ୍ଦ ନୁହେଁ; ହୁଏତ 'ଲୋକବ୍ୟୁତ୍ପତ୍ତି (folk-etymology)' ମଧରେ ଏହାର କୌଣସି ସମପର୍ଯ୍ୟାୟବାଚୀ ଶବ୍ଦ ଥାଇପାରେ ।

୨. ଥମସ୍ ଏହି ପତ୍ର ଅଗଷ୍ଟ ୧୨ ତାରିଖରେ ଲେଖିଥିଲେ । ଏହି ପତ୍ରରେ ସେ ନିଜର ପ୍ରକୃତ ନାମ ଉଲ୍ଲେଖ ନକରି Ambrose Merton ଭଳି ଏକ ଛଦ୍ମନାମ ବ୍ୟବହାର କରିଥିଲେ । ପତ୍ର ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ହିଁ ସେ popular antiquities or popular literature ସମ୍ପର୍କରେ ଲେଖିଥିଲେ— "...though by-the-bye it is more a Lore then a Literature, and would most be aptly described by a good Saxon compound, Folklore, — *the Lore of the people*..."

୩. ଏହି ସମୟରେ ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥିବା ସମାନ ପ୍ରକାରର ଅନ୍ୟ ଗ୍ରନ୍ଥଗୁଡିକ ମଧ୍ୟରେ ଜାକବ୍ ଓ ୱିଲହେମ୍ ଗ୍ରୀମ୍ (Jacob and Wilhem Grimm)ଙ୍କ *Kindergarund Hausmarchen* 2 Vols. (Berlin: Realschulbuchhandlung, 1812-1815), ଜନ୍ ବ୍ରାଣ୍ଡ୍ (Johnn Brand)ଙ୍କ *Observations on Popular Antiquities: Chiefly Illustrating the Origin of our Vulgar Customs, Ceremonies, and Superstitions* 2 vols. Arr. And rev. Henery Ellis (London: R.C. and J. Rivington, 1813), ଆଲେନ୍ କନିଂହାମ୍ (Allen Cunningham)ଙ୍କ *Songs: Chiefly in the Rural Language of Scotland* (London: Smith and Davy, 1813), ୱାଲ୍ଟର୍ ସ୍କଟ୍ (Walter Scott)ଙ୍କ *The Boarder Antiquities of England and Scotland* 2 Vols. (London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Browne, 1814-1817), ଏବଂ ୱିଲିୟମ୍ ଜନ୍ ଥମସ୍‌ଙ୍କ *Anecdotes and Traditions* (London: Printed for the Camden Society by J. B. Nichols and Son, 1839) ପ୍ରଭୃତି ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ।

୪. Andrew Lang ତାଙ୍କ "The Method of Folklore" ପ୍ରବନ୍ଧରେ ଲେଖନ୍ତି— "...folklore is thus led to examine the usage, myths, and ideas of savages, which are still retained, in rude enough shape, by the European peasantry" (1884, 11). ସେହିପରି, ସୋଫିଆ ବୁର୍ନେ (Charlotte Sophia Burne) ମଧ୍ୟ ତାଙ୍କ *Handbook of Folklore* ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଲେଖନ୍ତି, "...the generic term under which the traditional beliefs, customs, stories, songs and sayings current among backward peoples, or retained by the uncultured classes of more advanced peoples, are comprehended and included" (1914,1-2).

ଲୋକଧାରାର ସ୍ଥାନୀୟ ଗବେଷକଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଏପରି ଧାରଣା ଅନେକାଂଶରେ ସାମ୍ପ୍ରତିକ କାଳରେ ବି ବଳବତ୍ତର ଅଛି । ବିଭିନ୍ନ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ ଏପରିକି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରଭାବେ କରାଯାଉଥିବା ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କିତ ଗବେଷଣା, ଏବଂ ଲୋକଧାରା ଆଲୋଚନା ଗ୍ରନ୍ଥଗୁଡିକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କଲେ ଏହା ସ୍ପଷ୍ଟ ହୁଏ ।

୫. ଜର୍ଜ ଫୋଷ୍ଟର୍ (George McClelland Foster) ତାଙ୍କ "What is Folk Culture?" ପ୍ରବନ୍ଧରେ ଲେଖନ୍ତି — "...folk cultures will disappear in those places where a high degree of industrialization develops… . True folk cultures can hardly be said to exist in countries like the United States, Canada, England, and Germany, though in peripheral areas there are perhaps marginal manifestations. It also seems impossible, in view of the trends, that new folk culture will rise" (1953, 171).

୬. "...The term folk can refer to any group of people whatsoever who share at least one common factor. It doesn't matter what the linking factor is— it could be a common occupation, language, or religion — but what is important is that a group formed for whatever reason will have some traditions which it calls it own" (Dundes 1965, 2).

୭. 'ଚୁଟ୍‌କୁଲେ'କୁ ଏକ ହିନ୍ଦୀ ଶବ୍ଦ ବୋଲି କିଛି ବିଦ୍ୱାନ ଓଡିଆରେ ଉପେକ୍ଷା କରିବା ସହିତ 'ଥଟ୍ଟା-ପରିହାସ' ବା 'ଥଟ୍ଟା' ଶବ୍ଦର ପ୍ରୟୋଗ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଅନ୍ତି । କିନ୍ତୁ, Joke କହିଲେ ଯେମିତି ଏକ ସ୍ୱରୂପ (Genre)କୁ ବୁଝାଏ ସେହିପରି, ଥଟ୍ଟା-ପରିହାସ ବା ତାମ୍‌ସା ବୁଝାଏ ନାହିଁ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ଶବ୍ଦ ହିନ୍ଦୀ ଶବ୍ଦ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ଓଡିଆରେ ଏହାର ବ୍ୟବହାର ନୂତନ ନୁହେଁ । ମୁଁ ଭବାନୀପାଟଣା ସରକାରୀ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ ଏବଂ ଉତ୍କଳ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟର କ୍ୟାମ୍ପସ୍‌ରେ ଏହାର ପ୍ରୟୋଗ ଅନେକବାର ଶୁଣିଛି । ଓଡିଆ ଭାଷାରେ ଅନ୍ୟ ଭାଷାର ଅନେକ ଶବ୍ଦର ପ୍ରଚଳନକୁ ଆମେ ସ୍ୱୀକାର କରିଛୁ; ଅତଏବ, ଏହି ଶବ୍ଦକୁ ଉପେକ୍ଷା କରିବାର କୌଣସି କାରଣ ନାହିଁ ।

୮. ପରିବାର ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କିତ ଅଧ୍ୟୟନ ନିମିତ୍ତ Christine Tuckerଙ୍କ ଗବେଷଣା ଗ୍ରନ୍ଥ *Family Folklore* (n. d.) ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ସେହିପରି, ଜୀବନର ବିଭିନ୍ନ ଘଟଣା ସମ୍ପର୍କିତ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଆଖ୍ୟାନ (personal narratives) ସମ୍ପର୍କିତ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ Sandra K. D. Stahlଙ୍କ "Personal Narrative as Folklore", John A. Robinsonଙ୍କ "Personal Narratives Reconsidered", ଏବଂ William Labov ଓ Joshua Waletzkyଙ୍କ "Personal Narrative Analysis : Oral Version of Personal Experience" ପ୍ରଭୃତି ପ୍ରବନ୍ଧ ତଥା Sandra K. D. Stahlଙ୍କ *Literary Folkloristics and the Personal Narrative* (1989) ପୁସ୍ତକ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୯. "All folk groups have folklore and the folklore of such groups provides a socially sanctioned problems as well as a cherished artistic vehicle for communicating ethos and world-view"(Dundes 1978, 9).

୧୦. ଏହି ସାଂକେତିକ ଶବ୍ଦ ଏବଂ ବାକ୍ୟାଂଶଗୁଡିକର ଅର୍ଥ ଚିକିତ୍ସକମାନଙ୍କ ବୃତ୍ତିଗତ ତଥା ଚିକିତ୍ସାଗତ ଗୋପନୀୟତାକୁ ପ୍ରକାଶ କରିବାର ସମ୍ଭାବନା ଥିବାରୁ ଏହାର ବିଶଦ ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରାଯାଉନାହିଁ, ତଥା ଯେଉଁ ଆସିଷ୍ଟାଣ୍ଟ ପ୍ରଫେସରଙ୍କଠୁ ଏଗୁଡିକ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଇଛି ତାଙ୍କର ନାମ ପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ ଉଚିତ ମନେକରୁନାହିଁ ।

୧୧. ଇଣ୍ଟରନେଟ୍, ମୋବାଇଲ୍ ଏବଂ ଗଣମାଧ୍ୟମ କିପରି ନୂଆନୂଆ ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ଜନ୍ମ ଦେଇଛି ବା ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ସେ ସମ୍ପର୍କିତ ଅନେକ ଆଲୋଚନା ପ୍ରକାଶିତ । ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ, Joycee Jamesଙ୍କ "The Folk Process through New Media", ଏବଂ Veszprém, Mariann Domokosଙ୍କ "Folklore and Mobile Communication SMS and Folklore Text Research" ପ୍ରବନ୍ଧ ଏବଂ Trevor J. Blankଙ୍କ ସମ୍ପାଦିତ *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World* (2009) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୨. ରେଳଗାଡିର ପ୍ରଚଳନ ବିଶ୍ୱର ସର୍ବତ୍ର ଲୋକଧାରା ସୃଷ୍ଟି କରିଛି । ରେଳରୋଡ ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କିତ ଅଧ୍ୟୟନ ନିମିତ୍ତ Benjamin Albert Botkin ଏବଂ Alvin Fay Harlowଙ୍କ ସମ୍ପାଦିତ ଗବେଷଣା ଗ୍ରନ୍ଥ *A Treasury of Railroad Folklore: The Stories, Tall Tales, Traditions, Ballads, and Songs of the American Railroad Man* (1953) ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୩. ଉକ୍ତ ରୁଟ୍‌କୁଲେଟିର ଏକ ଆଂଶିକ ପରିବର୍ତ୍ତିତ ରୂପ ମଧ୍ୟ ମୁଁ ବ୍ରହ୍ମପୁରର ମହାରାଜା କୃଷ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର ଗଜପତି ଭେଷଜ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟରେ କାର୍ଯ୍ୟରତ ଡକ୍ଟର ଲଛମନ୍ ବାଗଙ୍କଠାରୁ ନିକଟ ଅତୀତରେ ଶୁଣିବାକୁ ପାଇଥିଲି ।

୧୪. "...folklore is not simply the historical behaviors of other cultures; folklore is alive, developing, and changing in our lifetimes. Every one of us experiences and shares folklore" (Sims and Stephens 2005, 2).

୧୫. "The term *folklore* refers to the knowledge we have about our world and ourselves that, we don't learn in school or textbooks— we learn folklore from each other. It's the informally learned, unofficial knowledge we share with our peers, families and other groups we belong to" (Sims and Stephens 2005, 3-4).

୧୬. ଲୋକ ଉପାଦାନର ଏଭଳି ପରିବେଷଣ ଏବଂ ଉପସ୍ଥାପନର ଧାରାକୁ Hans Moser ୧୯୬୨ ମସିହାରେ Folklorism ବା Folklorismus ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରିଥିଲେ ଯାହା ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କ ପାଖରେ ଅଗ୍ରାହ୍ୟ ହୋଇଥିଲା (Benedix 1997, 339) । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ 'ସମ୍ବଲପୁରୀ ଗୀତ' କୌଣସି ଲୋକଗୀତର ସ୍ୱରୂପ ନୁହେଁ । ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ବିଭିନ୍ନ ଜିଲ୍ଲାରେ ବିଭିନ୍ନ ଜାତି ଓ ଗୋଷ୍ଠୀର ଗୀତ ଅଛି, ଏହାକୁ ସାମଗ୍ରିକ ଭାବରେ ସମ୍ବଲପୁରୀ ଗୀତ କହିବା କୌଣସି ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଯଥାର୍ଥ ମନେହୁଏ ନାହିଁ । ଏହା ଉଲ୍ଲେଖ କରିବାର କାରଣ ହେଲା, ଅନେକ ଗବେଷକ ବଲାଙ୍ଗୀର, କଳାହାଣ୍ଡି, ସୁନ୍ଦରଗଡ ଅଞ୍ଚଳର ଲୋକଗୀତଗୁଡିକୁ ସଂଗ୍ରହକରି ସମ୍ବଲପୁରୀ ଲୋକଗୀତ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିବା ଦେଖାଯାଉଛି ।

୧୭. ଲୋକ ମହୋତ୍ସବମାନଙ୍କରେ ସାଧାରଣତଃ ଦେଖାଯାଉଛି ଅନେକ 'ବୃତ୍ତିଧାରୀ କଳାକାର (professional artists)' ହିଁ ଏସବୁ ପରିବେଷଣ କରୁଛନ୍ତି । ସମ୍ପୃକ୍ତ ଲୋକଧାରା ସହିତ କେବଳ ବ୍ୟବସାୟିକ ଦିଗ ବ୍ୟତୀତ ଅନେକ ସମୟରେ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ କୌଣସି ସମ୍ପୃକ୍ତି ନାହିଁ । ତେବେ, ପାରମ୍ପରିକ କଳାକାରମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା କରାଯାଉଥିବା ପରିବେଷଣକୁ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବାରେ ତିଳେମାତ୍ର ଦ୍ୱିଧାନାହିଁ । କିନ୍ତୁ, ଏହା ଯେହେତୁ ପ୍ରକୃତ କ୍ଷେତ୍ରରେ ପରିବେଷିତ ହେଉନାହିଁ, ଏଣୁ ଏହାକୁ ଏହି ପରିବେଷଣରୁ ସଂଗ୍ରହ କରି ଅଧ୍ୟୟନ ନିମିତ୍ତ ଉପଯୋଗ କରାଯାଇପାରିବ ନାହିଁ ।

୧୮. "Folklore is informally learned, unofficial knowledge about the world, ourselves, our communities, our beliefs, our cultures, and our traditions, that is expressed creatively through words, music, customs, actions, behaviors, and materials. It is also the interactive, dynamic process of creating, communicating, and performing as we share that knowledge with other people" (Sims and Stephens 2005, 8).

ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କିତ ଅନ୍ୟ ସଂଜ୍ଞାଗୁଡିକୁ ମଧ୍ୟ ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଅନୁଧ୍ୟାନ କରାଯାଇପାରେ—

"Folklore is a meta-cultural category used to mark certain genres and practices within modern societies as being not modern. By extension, the word refers to the study of such materials. More specific definitions place folklore on the far side of the various epistemological, aesthetic and technological binary oppositions that distinguish the modern from its presumptive contraries. Folklore therefore typically evokes both repudiation and nostalgia" (Dorothy 2004, 375).

"Although the word folklore is regularly employed in our everyday speech, its precise definition presents a problem. The term is clearly a compound made up of 'folk', implies group of people, who have something called 'lore'…eminent folklorist Alan Dundes attempts to simplify the issues for the introductory students, folk can refer to any group of people whatsoever who share one common factor" (Oring 1986, 17).

"...folklore is a word very much like culture; it represents a tremendous spectrum of human expression that can be studied in a number of ways and for a number of regions. Its primary characteristic is that its ingredients seem too directly from dynamic interaction among human beings in communal traditional performance rather than though the rigid lines and fossilized structures of technical instructions or bureaucratized education, or through the relatively stable of the classical traditions" (Tolken 1979, 28-29).

"Folklore is the traditional, unofficial non-institutional part of culture that encompasses all knowledge, understandings, values, attitude, assumes feeling and beliefes transmitted in traditional forms by word of mouth or by customary examples" (Brunvand 1978, 2).

"Folklore is an artistic communication in small group" (Ben-Amos 1971, 13).

୧୯. "Jai Santoshi Maa became a runaway, word-of-mouth hit, packing cinemas in major urban centers and smaller provincial towns. …the film acquired the status of a— cult classic," and was regularly revived, especially for women's matinees on Friday, the day associated with the vrat or ritual fast and worship of Santoshi Maa; by all accounts, hundreds of thousands and

perhaps millions of women periodically participated in such worship" (Lutgendorf 2002, 11).

୨୦. "... any iteration of a text is a version. This, if one had ten texts of a particular proverb; one would have ten version of that proverb. Versions which depart to a lesser or greater degree from the more typical forms can be labeled variants. Thus all variants must by definition be versions, but not all versions are necessarily variants" (Thompson 1950, 1154-1155).

୨୧. John Harold Brunvand ତାଙ୍କ *The Study of American Folklore: An Introduction* ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପାଞ୍ଚଟି ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିଛନ୍ତି (Brunvand 1978, 5) । ଏଠାରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସାମ୍ପ୍ରତିକ ଅନୁଶୀଳନକୁ ଆଧାର କରି ବ୍ରୁନ୍‌ବାନ୍ଦ୍‌ଙ୍କ କିଛି ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟକୁ ଆଂଶିକ ପରିବର୍ତ୍ତନ କରିବା ସହିତ ନୂତନ ଏକ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇଛି ।

୨୨. ଆମ୍ବେଦକରଙ୍କୁ ନେଇ ମହାର ଅଞ୍ଚଳରେ ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଅନେକ ଲୋକଗୀତ ପରିବେଷିତ ହେବା ଶୁଣିବାକୁ ମିଳେ । ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ Indira Y. Junghareଙ୍କ ପ୍ରବନ୍ଧ "Dr. Ambedkar: The Hero of the Mahars, Ex-Untouchables of India" ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୨୩. ଆଗକାଳରେ ଅର୍ଥାତ୍ ରାଜାରାଜୁଡା ଅମଳରେ, ଏପରିକି ବ୍ରିଟିଶ୍ ଶାସନକାଳରେ ମଧ୍ୟ ଦୋଷୀକୁ ଦଣ୍ଡ ସ୍ୱରୂପ ଲୋକମାନେ ସମସ୍ତଙ୍କ ସମ୍ମୁଖରେ ବେଁଟ୍ ବା ଓଳିଆରେ ଗୁଡା ଯାଉଥିବା ପାଳ-ଦଉଡି ଗୁଡେଇ ନିଆଁ ଲଗେଇ ଦେଉଥିଲେ ।

୨୪. ଇଣ୍ଟର୍‌ନେଟ୍, ଇ-ମେଲ ତଥା ନାନା ପତ୍ରପତ୍ରିକାରେ ମୁଲ୍ଲା ନାସିରୁଦ୍ଦିନ, ରଜନୀକାନ୍ତ, ମହାତ୍ମା ଗାନ୍ଧି, ଲାଲୁ ପ୍ରସାଦ ଯାଦବ ପ୍ରଭୃତିଙ୍କୁ ନେଇ ଅନେକ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ, ଉପାଖ୍ୟାନ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ; ଅତଏବ, କୌଣସି ଉଦାହରଣ ଅନାବଶ୍ୟକ ।

୨୫. "Properly speaking, folklore is only concerned with the legends, customs, beliefs, of the folk, of the people, of the classes which have least been altered by education, which have shared least in progress" (Lang 1884, 11).

୨୬. "There are numerous written forms of folklore. Examples of folklore, which are primarily written, include: autograph book verse, automobile names, fly leaf rhymes (e.g. bookkeepers), latrilania, and traditional letters (e.g. chain letters). …its mode of transmission is a good many aspects of culture are transmitted in exactly the same way that 'folklore' is" (Dundes 1978, 22-23).

Latrilania, ଓ Chain Letters ସମ୍ପର୍କିତ ସବିଶେଷ ଆଲୋଚନା ପାଇଁ ଡଣ୍ଡିସ୍‌ଙ୍କ "Here I Sit: A Study of American Latrilania", "The Kushmaker", "The folklore of Wishing Wells", Herbert Halpertଙ୍କ "Chain Letters" ଏବଂ Robert J. Duncanଙ୍କ "Chain Letters: A Twentieth Century Folk Practice." ପଭୃତି ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୨୭. ଏହା ଏକ ସାମୟିକ (working) ବିଭାଗୀକରଣ ମାତ୍ର । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱର ଗବେଷକମାନେ ନିଜନିଜ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଲୋକ ଉପାଦାନଗୁଡିକୁ ବିଭିନ୍ନ ଭାବରେ ବର୍ଗୀକରଣ କରିଛନ୍ତି ବା କରିପାରିବେ । ତେବେ, ବିଭାଗୀକରଣ ନୁହେଁ, ଉପାଦାନ ଏବଂ ଏହାର ଅନୁଶୀଳନ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ।

୨୮. "A traditional item (whether oral or material or gestural or musical) is folklore only when it is actually used or performed in its indigenous set of live contexts" (Tolken 1979, 38).

ଲୋକକାହାଣୀ ବା ଲୋକଗୀତଗୁଡିକର ସଂକଳନରେ ଥିବା ଲୋକଗୀତ ବା କାହାଣୀଗୁଡିକୁ ଯଥାର୍ଥ ଭାବରେ ଲୋକ ଉପାଦାନ କୁହାଯାଇନପାରେ । ଯଦିଓ, ଏସବୁ କୌଣସି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଷଣରେ ଏକ ଏକ ଲୋକକାହାଣୀ ବା ଲୋକଗୀତ ଥିଲା । କାରଣ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣରେ ଏକ ଆଖ୍ୟାନ ବା ଉପାଦାନର ନୂତନ ରୂପ, ନୂତନ ସଂଯୋଜନା ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ, ଏକ ନୂତନ 'ପାଠ' ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଥାଏ— ଯଦିଓ, ଏହାର ସ୍ୱରୂପ ସମାନ ଥାଏ ।

୨୯. "Folklore as an object of collection is often regarded as a useless product of human activity just as cancelled stamps, empty beer bottles etc, in and sense represent waste products, folklore as historically also been regarded in much the same way. …In fact, folklorists we still trying to convince both the public and the foundations that folkloric materials are valuable and worth collecting" (Dundes 2007, 416).

ରିଚାର୍ଡ ଡର୍ସନ୍ ଲୋକଧାରାର ଏପରି ଅଧ୍ୟୟନ ଏବଂ ପ୍ରକାଶନକୁ 'ଅପ୍ରାକୃତିକ-ଲୋକଧାରା (fakelore)' ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରିବା ସହିତ ଏହି ଧରଣର କାର୍ଯ୍ୟ କରି ନିଜକୁ ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ ଭାବରେ ପରିଚିତ କରୁଥିବା ବିଦ୍ୱାନମାନଙ୍କୁ 'ପ୍ରଚ୍ଛନ୍ନ-ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍(?) (fakelorist)' ଭାବରେ ପରିଗଣିତ କରନ୍ତି । ଏ ସମ୍ପର୍କରେ ତାଙ୍କର ଦୁଇଟି ପ୍ରବନ୍ଧ "Standards for Collecting and Publishing American Folktales" ଏବଂ "Folklore and Fakelore" ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୩୦. ଲୋକକ୍ରୀଡା 'ଗୁଡୁ'ର ବିଭିନ୍ନ 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ତଥା 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ସମ୍ପର୍କରେ ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା: ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ* (୨୦୧୨) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଅନ୍ୟ ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡାଗୁଡିକର ମଧ୍ୟ 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ଏବଂ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ସମ୍ପର୍କରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରାଯାଇଛି ।

'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ

ଲୋକଧାରା ଏକ ଶିକ୍ଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା, ଏକ ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ମାଧ୍ୟମ । ଏକ ଲୋକଧାରା ପରିସର ପାଇଁ 'ଗୋଷ୍ଠୀ' ବା 'ଦଳ'ର ଉପସ୍ଥିତି ଅତ୍ୟାବଶ୍ୟକ, ନଚେତ୍ ପାରମ୍ପରିକ ଧାରା ବା ଲୋକ ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇପାରିବନାହିଁ । ଯଦିଓ, ଏହି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଟି କୌଣସି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷ ଦ୍ୱାରା ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବରେ, ଏକ ନୀତିନିୟମକୁ ଆଧାର କରି ଗଠିତ ହୋଇନଥାଏ ତଥାପି, ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଭ୍ୟ ନିଜକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହ ପରିଚିତ କରିବା ସହିତ ସେମାନଙ୍କର ପାରମ୍ପରିକ ଜ୍ଞାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହୋଇଥାଆନ୍ତି ଏବଂ ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବରେ ହିଁ ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ପାରମ୍ପରିକ ଜ୍ଞାନସବୁର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଏଠାରେ ଏହି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଟି କ'ଣ ? ଏହା କିପରି ସଂଗଠିତ ହୋଇଥାଏ ? ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଲୋକଧାରାର ସର୍ଜନ ପ୍ରକ୍ରିୟା, ଅବଧାରଣା କିପରି ତଥା ଏସବୁ କିପରି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରିଚିତି ପରିପ୍ରକାଶରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଯଥା ସମ୍ଭବ ଆଲୋଚନା କରିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଇଛି ।

ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ 'ଲୋକ' କହିଲେ ଆଦିବାସୀ, ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳର ଜନସାଧାରଣ, ଦରିଦ୍ର, ତଥା ଅନୁନ୍ନତ ସମ୍ପ୍ରଦାୟଙ୍କୁ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଉଥିଲା । ସମ୍ପ୍ରତି 'ଲୋକ' କହିଲେ ଯେକୌଣସି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ବା ଏକ 'ଦଳ'କୁ ହିଁ ବୁଝାଏ, ଏହା ସମସ୍ତ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ସ୍ୱୀକାର କରି ସାରିଛନ୍ତି । ତେବେ, ଜନ ସମୁଦାୟ ବା ଏକ ଦଳକୁ 'ଲୋକ' କହିଲେ, ପ୍ରଥମତଃ ଆମ ମନରେ ଏକ ସ୍ୱାଭାବିକ ପ୍ରଶ୍ନ ଆସେ ଯେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଂରଚନା ହୁଏ କିପରି ? ଏହାର କ'ଣ କିଛି ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା ଅଛି ? ନା, ଏହା ଏକ ସ୍ୱାଭାବିକ ସଂରଚନା ? ମନେକରାଯାଉ, ଗୋଟିଏ ସାହିରେ ଆଠ ଦଶଜଣ ପିଲାଙ୍କର ଗୋଟିଏ ଦଳ ଅଛି । ସେମାନେ ସବୁବେଳେ ମିଶନ୍ତି, ସାଙ୍ଗ ହୁଅନ୍ତି, ଖେଳନ୍ତି, ଗପ କରନ୍ତି, ବୁଲିବାକୁ ଯାଆନ୍ତି । ଆମେ ଏମାନଙ୍କୁ ଏକ ଦଳ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା ।

ଆମମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ପ୍ରାୟ ସମସ୍ତେ ଏପରି ଦଳ ବା ସାଙ୍ଗ ଗୋଷ୍ଠୀମାନଙ୍କ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ । କିନ୍ତୁ, ଯଦି ଏମାନଙ୍କ ଭିତରୁ ଜଣଙ୍କୁ ପଚରାଯାଏ ଯେ, "ତମେମାନେ କିପରି ଗୋଷ୍ଠୀ କଲ, ବା କାହିଁକି ଏକ ଦଳ ହୋଇ ରହିଛ ?" ତ, ଏ ପ୍ରଶ୍ନ ସେମାନଙ୍କୁ ହାସ୍ୟାସ୍ପଦ ମନେହେବ । ସେମାନେ କହିପାରନ୍ତି— "ଆମର କି ଦଳ... କାହିଁ, ଆମେ ତ କେବେ ତିଆରି କରିନୁ ?" ତେବେ, ପ୍ରକାଶ୍ୟରେ ହେଉ କି ଅପ୍ରକାଶ୍ୟରେ, ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଏକତା ଅଛି, ଯେଉଁଥି ପାଇଁ ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ତିଆରି ହୋଇପାରିଛି, କାରଣ ସେମାନଙ୍କ ସାହିରେ ଆହୁରି ଅନେକ ସମବୟସ୍କ ପିଲା ଥିବେ, ହେଲେ ସେମାନଙ୍କ ସହିତ ତାଙ୍କର ଏତେ ଘନିଷ୍ଠ ସମ୍ପର୍କ ନଥିବ । କିନ୍ତୁ, ଏଇ କିଛି ପିଲା, ଯେଉଁମାନଙ୍କୁ ଆମେ ଏକ ଦଳ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରୁଛୁ, ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ହେଉଥିବା ଆଦାନପ୍ରଦାନ, ବ୍ୟବହୃତ ଭାଷା, ଆଚାରବ୍ୟବହାର, ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଓ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ଆଦିରେ ସମାନତା ବା ସହଭାଗିତା ଅଛି, ଯାହା ସେମାନଙ୍କୁ ଏକତ୍ରିତ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଛି ଏବଂ ଏକ ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରିଚିତି ଦେଇଛି । ସେମାନେ ଏହି ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଗୋଷ୍ଠୀବଦ୍ଧତା ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ନଥାଇପାରନ୍ତି, ଏଣୁ ତାଙ୍କୁ ଆମର ପ୍ରଶ୍ନ ହାସ୍ୟାସ୍ପଦ ମନେହୋଇପାରେ । ଏହିପରି, ଆମେ ଅନେକ ପ୍ରକାରର ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ । ଆମେ ଏକ ସମୟରେ ପରିବାରଠୁ ଆରମ୍ଭ କରି ସାଙ୍ଗ, ସାହି, ଗ୍ରାମ ତଥା ସହରର ସଦସ୍ୟ ହେବା ସହିତ ପ୍ରଜାତିକ, ଧାର୍ମିକ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ସାମାଜିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ, ବୃତ୍ତି ଆଧାରିତ ଅନୁଷ୍ଠାନମାନଙ୍କର ସଦସ୍ୟ ମଧ୍ୟ ହୋଇଥାଉ । ଏହା ମନେରଖିବାକୁ ହେବ ଯେ' ଏଠାରେ ଯେଉଁ ସଦସ୍ୟତାର କଥା କୁହାଯାଉଛି, ତାହା ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ସଦସ୍ୟତା ନୁହେଁ ନିଶ୍ଚୟ, ବରଂ ଏ ସଦସ୍ୟତା ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ, ପାରମ୍ପରିକ । ଏବଂ, ଆମେ ଯେତେ ଶିକ୍ଷିତ, ଯେତେ ସହରୀ ଜୀବନ ଜୀଇଁଲେ ବି ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନରେ ଲୋକଧାରା ମାଧ୍ୟମରେ ହିଁ ନିଜକୁ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଉ । ଅର୍ଥାତ୍, ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନରେ ଆମର ଆଚାର ବ୍ୟବହାର, ଚାଲିଚଳଣି, ବିଶ୍ୱାସ, ମୂଲ୍ୟବୋଧ ପ୍ରଭୃତି ବ୍ୟବହାରିକତା ଆମର ପରିବାର ତଥା ସମାଜରୁ ହିଁ ଆମେ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ ।

ତତ୍ତ୍ୱଦୃଷ୍ଟିରୁ ପରିବାର ମଧ୍ୟ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ବା ଦଳ । ପରିବାରର ପ୍ରତ୍ୟେକ ବ୍ୟକ୍ତି ହେଉଛନ୍ତି ଏହି 'ପରିବାର' ନାମକ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ । ପ୍ରତି ପରିବାର ସେମାନଙ୍କ ଜାଣତରେ ଅବା ଅଜାଣତରେ ଲୋକଧାରା ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଆନ୍ତି, ଯାହା ସେମାନଙ୍କ ପାଇଁ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବାରରେ ପାରିବାରିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ରୀତିନୀତି, ଥଟ୍ଟାମଜା, ବ୍ୟବହାର, ଆଙ୍ଗିକ ପରିପ୍ରକାଶ (gesture), ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ, ବିଶ୍ୱାସ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ପରିବାର ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଆଭିମୁଖ୍ୟ ଆଦି ଥାଏ । ଏସବୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବାରର ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ଅନ୍ୟ ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କଠାରୁ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଏ, ଏବଂ ଅନ୍ୟ

ପରିବାର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପାଇଁ ଏହା ଅର୍ଥହୀନ ମଧ୍ୟ ହୋଇପାରେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ତାଣ୍ତି ବଂଶର ପରିବାରର ବଡବୋହୂ 'ଓସ୍‌ନା ଡେଗା'[୧] ଅର୍ଥାତ୍ ଅନ୍ୟ ଘରୁ ଆସିଥିବା ତରକାରୀ ବା ଖାଦ୍ୟ ପଦାର୍ଥ ଖାଆନ୍ତି ନାହିଁ । ସେହିପରି, ଗାଢ ରଙ୍ଗ କିମ୍ବା କଳା ରଙ୍ଗର କପଡା ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି ନାହିଁ କାରଣ, ଏହା ତାଙ୍କ ବଂଶର ଆରାଧ୍ୟ ଦେବୀଙ୍କର ପ୍ରିୟ (ସୁନାନୀ ୨୦୦୯, ୫୩) । ଅଞ୍ଚଳଭିତ୍ତିରେ ହେଉପଛେ ଏହା ସମସ୍ତ ତାଣ୍ତି ପରିବାରର ବୋହୂମାନଙ୍କ ପାଇଁ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ । ରୀତିନୀତି ଆଧାରିତ ଏହି ଉଦାହରଣ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ ଏକ ବ୍ୟବହାରିକ ଉଦାହରଣ ମଧ୍ୟ ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ—

> ଗୋଟିଏ ପରିବାରରେ ପାଞ୍ଚ ଭାଇ ଅଛନ୍ତି । ତିନି ଭାଇ ବାହା ହୋଇ ସାରିଲେଣି । ସମସ୍ତ ଭାଉଜ ସବା ସାନ ଭାଇ ବା ତାଙ୍କର ସାନ ଦିଅରକୁ ଟେରା ବୋଲି ଡାକନ୍ତି । ଚତୁର୍ଥ ଭାଇ ଜଣକ ବାହା ହେଲେ । ତୃତୀୟ ବୋହୂଟି ଆସିଲା ସେ ମଧ୍ୟ ତାର ସବା ସାନ ଦିଅରକୁ 'ଟେରା' ବୋଲି ଡାକିଲା । ଏହି 'ଟେରା' ନାଁଟି କେବଳ ସେହି ଭାଉଜମାନଙ୍କ ଭିତରେ ସୀମିତ । ଏପରିକି ପରିବାରର ଅନ୍ୟ କେହି ଏହି ନାମ ବ୍ୟବହାର କରନ୍ତି ନାହିଁ ବା ଅନ୍ୟମାନଙ୍କ ପାଇଁ 'ଟେରା' ନାମ ଅର୍ଥହୀନ ମଧ୍ୟ, ତଥାପି ବୋହୂମାନଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏହା ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ।[୨] ସେହିପରି, ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବାରରେ, ବୋହୂମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଶାଶୂକୁ, ନଣନ୍ଦକୁ ନେଇ ନାନା ଉପାଖ୍ୟାନ ନିଭୃତରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେବା ଦେଖାଯାଏ । ବୋହୂମାନେ ନିଜନିଜ 'ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଆଖ୍ୟାନ'ର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ମଧ୍ୟ କରିଥାଆନ୍ତି ।

ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଆମର ଅବଧାରଣାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଆଉ ଏକ ବ୍ୟବହାରିକ ଉଦାହରଣ ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ— ସୁନ୍ଦରଗଡର ମୋର ଜଣେ ସାଙ୍ଗ, ଯାହାଙ୍କ ପରିବାରର ସମସ୍ତେ ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମରେ ଦୀକ୍ଷିତ, ତାଙ୍କ ଘରେ ଖାଦ୍ୟ ଗ୍ରହଣ ପୂର୍ବରୁ ସମସ୍ତେ ମିଳିତ ଭାବରେ ପ୍ରାର୍ଥନା କରନ୍ତି, ଏପରିକି ସକାଳର ଚାହାପାନ ସମୟରେ ମଧ୍ୟ ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟ ଚାହା ନେଇ ଆସି ଏକତ୍ର ବସି ଯୀଶୁଙ୍କୁ ପ୍ରାର୍ଥନା କରିବା ପରେ ପିଇଥାନ୍ତି । ତେବେ, ଏହି ପରମ୍ପରା କେବଳ ତାଙ୍କ ପରିବାରର, ସମ୍ପୃକ୍ତ ଅଞ୍ଚଳର ସମସ୍ତ ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମାବଲମ୍ବୀଙ୍କ ନୁହେଁ ନିଶ୍ଚୟ ।

ପରିଚିତ-ସାଙ୍ଗ ଗୋଷ୍ଠୀ, ପରିବାର ପରି ଗ୍ରାମ ବା ସହର ସ୍ତରରେ ମଧ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ଭବ । ସେହିପରି ରାଜ୍ୟ, ଦେଶ, ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ କର୍ମକ୍ଷେତ୍ର ତଥା ବିଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନମାନଙ୍କରେ ମଧ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଦୃଷ୍ଟ ହୋଇଥାଏ । ଆଗରୁ କୁହାଯାଇଛି ଯେ, 'ଲୋକ' ବା ଗୋଷ୍ଠୀଟି ଗୋଟିଏ ପରିବାରଠାରୁ ଆରମ୍ଭ କରି ଗୋଟିଏ ଦେଶ ବି ହୋଇପାରେ । ସେହିପରି, ଦୁଇଜଣଙ୍କୁ ନେଇ ମଧ୍ୟ ଦଳ ବା ଗୋଷ୍ଠୀଟିଏ ଗଠିତ ହେବା

ସମ୍ଭବ । ଟୋଲକେନ୍ (Barre Tolken) ଏହିପରି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ 'ଡାୟାଡ୍ (dyad)' ବା 'ଦ୍ୱି-ବ୍ୟକ୍ତିକ' ଭାବରେ ପରିଚିତ କରନ୍ତି (୧ ୯ ୯ ୬, ୫୬) । ସେ ଏହାର ଉଦାହରଣ ଦେବାକୁ ଯାଇ ପିଲାଦିନର ବା ବହୁଦିନର ପୁରୁଣା ସାଙ୍ଗ, ଜୀବନସାଥୀ ତଥା ଅନ୍ୟମାନଙ୍କ ବିଷୟରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି, ଯେଉଁମାନେ କି ସେମାନଙ୍କ ସମ୍ପର୍କ ସହିତ ସମ୍ପର୍କିତ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରଶବ୍ଦ, ଠାର (gesture), ଗାଳି (verbal duel), ମୁଖପ୍ରକାଶ (facial expression) ପ୍ରଭୃତିର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଆବେଗପୂର୍ଣ୍ଣ ଭାବରେ କରିଥାନ୍ତି । ଓଡିଶା ଲୋକଧାରା ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଆମେ 'ସହି-ସଙ୍ଗାତ (?)' ଯେମିତି— ମଲୀଫୁଲ, ଗଜାମୁଗ, ମା'ଲୋକ୍, ବାପ୍‌ଲୋକ୍, ଭାଏଲୋକ୍, ଗୁରୁଭାଇ, ମିତ, ମହାପ୍ରସାଦ୍, ପାଏନ୍‌କଂଟ, ସଁକାର, ମକର, ବାଲିଫୁଲ, ସମାକଟ, ବଉଳ, ଓଶକା ପରି ଦ୍ୱି-ବ୍ୟକ୍ତିକ 'ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ସମ୍ପର୍କ (ritualized relation)', ବହୁଦିନର ଦୁଇ ସାଙ୍ଗ, ପ୍ରେମିକ-ପ୍ରେମିକା, ସ୍ୱାମୀ-ସ୍ତ୍ରୀ ପରି ସମାଜିକ ସମ୍ପର୍କ ପ୍ରଭୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ଏହାର ଉଦାହରଣ ଭାବରେ ନେଇପାରିବା । 'ରୁମାଲ ଦେଲେ ପ୍ରେମିକ ପ୍ରେମିକା ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ସମ୍ପର୍କ କଟିଯାଏ ।' ଏଭଳି ଏକ ବିଶ୍ୱାସ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମେ ପ୍ରାୟ ଅବଗତ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ— ମିତ, ବାଲିଫୁଲ, ମକର, ଗଜାମୁଗ, ଗୁରୁଭାଇ ପ୍ରଭୃତି କେହି କାହାକୁ ନାଁ ଧରି ଡାକି ନଥାଆନ୍ତି । ସେହିପରି, ମନେକରନ୍ତୁ, ଦୁଇଜଣ ଝିଅ ମକର ବସିଛନ୍ତି । ଜଣେ ଦିନେ ଅନ୍ୟ ଜଣକ ଘରକୁ ଆସିଲା, ଦେଖିଲା ତା'ର ମକର ସହିତ ତା ଘରର ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟ ମଧ୍ୟ ଅଛନ୍ତି, ସେ କିଛି କହିବାକୁ ଚାହୁଁଥିଲା, ଏଣୁ ଠାର ଭାଷାରେ କହିଦେଇଗଲା, "ସରକଞ୍ଚରକବେରକଳରକୁରକ ଆକଲାମକଲା ଘମଦରମଦକୁମଦ ଆରେକସି ରେକବରେକ" ।[୩] ଯାହା ତା'ର ମକର ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ କେହି ବୁଝିପାରିଲେ ନାହିଁ । ଏହି ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶ ସେହି ଦୁଇସାଙ୍ଗଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଏକ ପ୍ରକୃଷ୍ଟ ଉଦାହରଣ ନିଶ୍ଚୟ । ଏହିସବୁ ବିଶ୍ୱାସ ଏବଂ ପରମ୍ପରାକୁ ଆମେ ଏହି ଦ୍ୱି-ବ୍ୟକ୍ତିକ ଲୋକଧାରାର ଉଦାହରଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା ।

୧ ୯ ୭୦ ମସିହା ପରେପରେ ଅନେକ ନିଷ୍କର୍ଷ ଆସିଲା ଲୋକଧାରାରେ, ଯାହା ବିଗତ ଦେଢଶହ ବର୍ଷରୁ ପ୍ରଚଳିତ 'ଲୋକ' ବା ଗୋଷ୍ଠୀର ଅବଧାରଣାକୁ ବ୍ୟାପକ କରିବାରେ ସହାୟକ ହେଲା । ରିଚାର୍ଡ ବାଉମାନ୍ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ଉପାଦାନର 'ସାମାଜିକ ଆଧାର (social matrix)' ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱପ୍ରଦାନ କଲେ ।[୪] ପରିବେଷଣ ସିଦ୍ଧାନ୍ତକୁ ଆଧାରକରି ସେ କହିଲେ— ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର 'ଧାରା (lore)' ଏକ ସକ୍ରିୟ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ । ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟ ଏହି ପରିବେଷିତ ଆଦାନପ୍ରଦାନରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବା ସହିତ ନିଜକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଧାରା ସହ ପରିଚିତ କରନ୍ତି । କାରଣ, "ଲୋକଧାରାରେ ସାମାଜର ସଦସ୍ୟ ବା ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ପାରସ୍ପରିକ ସମ୍ପର୍କ ହିଁ ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ମୁଖ୍ୟ ଆଧାର" (Bauman 1971, 33) । ସର୍ବୋପରି, ପରିବେଷଣ

ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଦର୍ଶକ, ଓ ପରିବେଷକର ଆନ୍ତଃସମ୍ପର୍କ ସାମୁହିକ ଭାବରେ କିପରି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ତିଆରି କରେ ଏହା ଉପରେ ବାଉମାନ୍ ଆଲୋକପାତ କଲେ ।

ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଚିତି କେବଳ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଆନ୍ତଃ-ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରେନାହିଁ ବରଂ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ତାହାର ସମ୍ପର୍କ ଏବଂ ବିନିମୟ ଉପରେ ମଧ୍ୟ ଏହା ନିର୍ଭରଶୀଳ । ଏଣୁ, 'ଆନ୍ତଃ-ବାହ୍ୟ ସ୍ୱରୂପ (esoteric-exsoteric factors)' (Jansen 1965) or S-X factor (Puckett)[୫] ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଅବଧାରଣା ନିମିତ୍ତ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ, କାରଣ ଲୋକଧାରା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ମଧ୍ୟ ଅନେକ ସମୟରେ ଏହା ଓତଃପ୍ରୋତ ଭାବରେ ଜଡିତ ଥିବା ଜଣାଯାଏ । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, 'ଆନ୍ତଃ-ଆଦାନପ୍ରଦାନ (esoteric communication)' ବା ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀର ପାରମ୍ପରିକ ଧାରା, ଯାହା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ହିଁ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ । କିନ୍ତୁ, ଏହାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ କେବଳ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ, ଏପରି କୁହାଯାଇନପାରେ । ଲୋକଧାରା ପରିବେଷଣରେ 'ବାହ୍ୟିକ-ଆଦାନପ୍ରଦାନ (exoteric communication)' ମଧ୍ୟ ସଂଗଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଫଳସ୍ୱରୂପ, ଗୋଟିଏ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଅନ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ପରିଚିତି, ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରତା, ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ସର୍ବୋପରି ସେମାନଙ୍କର ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବା ସମ୍ଭବ ହୋଇଥାଏ । ଏଠାରେ ବାହ୍ୟିକ-ଆଦାନପ୍ରଦାନ ବା ବାହ୍ୟିକ-ଲୋକଧାରା କହିଲେ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ପର୍କିତ ପାରମ୍ପରିକ ଜ୍ଞାନ, ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ସହ ହେଉଥିବା ଆଦାନ ପ୍ରଦାନ । ଦୁଇ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ମଧ୍ୟ ସମ୍ଭବ ହୋଇଥାଏ, ଫଳତଃ 'ଲୋକଧାରାତ୍ମକ ସଂସର୍ଗ (folkloric contact)'[୬] ଦେଖାଯାଇଥାଏ, ଏବଂ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭିତରେ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ନେଇ ଅନେକ ବାହ୍ୟିକ ଲୋକଧାରା, ସାଧାରଣତଃ ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶଗୁଡ଼ିକ ବିକାଶ ଲାଭ କରିଥାଏ ।[୭] ଏଣୁ, ଲୋକଧାରାର ଅବଧାରଣା ଏବଂ ସ୍ଥିତି ନିମିତ୍ତ ଦଳ ବା ଗୋଷ୍ଠୀ ଅତ୍ୟାବଶ୍ୟକ ପରିମେୟ ନିଶ୍ଚୟ; କିନ୍ତୁ, ଏହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ପାଇଁ ଏହା ଏକମାତ୍ର ସ୍ଥାନନୁହେଁ । ଅତଏବ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ସେମାନଙ୍କ ପରିସରରେ ଲୋକଧାରା ମଧ୍ୟରେ ହୋଇଥାଏ, ଏବଂ ଅନ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ସେମାନେ ସେମାନଙ୍କ ବିଷୟରେ ମଧ୍ୟ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିବା ଦେଖାଯାଏ । ଗୋଷ୍ଠୀର ଏହି ଆନ୍ତଃ-କୈନ୍ଦ୍ରିକ ଏବଂ ବହିଃ-କୈନ୍ଦ୍ରିକ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ଯୋଗୁଁ ଲୋକଧାରାରେ 'ଅନ୍ତର୍ଗ୍ରହଣ (assimilation)' ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଏକ ଉଦାହରଣ ଦେଇ ଏହାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରାଯାଇପାରେ—'ମୁଦିଲୁକେନ୍ (ବରକନ୍ୟାର ମୁଦି ଲୁଚେଇବା ପ୍ରଥା)' ବିବାହକର୍ମର ଏକ ସାମାଜିକ ରୀତି, ଯାହା ବୟସ୍କମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଅନୁସରଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଯଦି ଆମେ ଶିଶୁମାନଙ୍କୁ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ

ଗ୍ରହଣକରିବା, ତେବେ ଯେତେବେଳେ ଏହି ସାମାଜିକ ପ୍ରଥାଟି ଏମାନଙ୍କ ସମ୍ମୁଖରେ ପରିବେଷିତ ହୋଇଛି, ଏହା ସେମାନଙ୍କ ଲୋକଧାରାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ; ଫଳସ୍ୱରୂପ, 'ମୁଦିଲୁକେନ୍' ଲୋକକ୍ରୀଡାର ସଂଯୋଜନା ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଛୁ ।[୮] ଏହା ଏକ ଉଦାହରଣ ମାତ୍ର, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଆନ୍ତଃ-କୈନ୍ଦ୍ରିକ ଏବଂ ବହିଃ-କୈନ୍ଦ୍ରିକ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ଏବଂ ଅନ୍ତର୍ଗ୍ରହଣର ସ୍ୱରୂପ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବାକୁ ହେଲେ ଆମକୁ ବିଭିନ୍ନ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଏବଂ ତାହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଓ ସମ୍ପ୍ରସାରଣର ଦିଗଗୁଡିକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାକୁ ହେବ ।

ବେଳେବେଳେ ଏହି ବାହ୍ୟିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଲୋକଧାରାର ଆଭିମୁଖ୍ୟରେ, ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଆଭିମୁଖ୍ୟରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ମଧ୍ୟ ଆଣିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଚିତାକୁଟାଇବା କେତେକ ଜନଜାତି ବା ସମ୍ପ୍ରଦାୟ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ଥିଲା ସମ୍ପ୍ରତି କିନ୍ତୁ ଏହା ଏକ ଫ୍ୟାଶନ୍ ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହେଉଛି । ଆଧୁନିକ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନେ ମଧ୍ୟ ତାଙ୍କ ଦେହରେ ଚିତାକୁଟାଇବା ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁଛି । ସେହିପରି, ବିଭିନ୍ନ ଜନଜାତିମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବ୍ୟବହୃତ କାଠ ବାଉଁଶର ନାନା ପ୍ରକାରର ଅଳଙ୍କାର ମଧ୍ୟ ଆଧୁନିକ ଯୁବକ ଯୁବତୀମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବ୍ୟବହୃତ ହେଉଛି । ଆଉ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦେଇ ଏହାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରାଯାଇପାରେ— ଜଣେ କିଶୋର ଦୂରବର୍ତ୍ତୀ ତା'ର ମାମୁଁ ଘର ଗାଁକୁ ଗଲା । ସେ ସେଠାରେ କେଳିବାଡି ବା ଗିଲିଦଣ୍ଡାର (ଯାହା ଉପକୂଳ ଓଡିଶାରେ 'କୁଆକାଠି' ଭାବରେ ପରିଚିତ) ଏକ ଭିନ୍ନ ପରିବେଷଣ ଦେଖିଲା । ସେ ସେଠାରୁ ନିଜ ଗାଁକୁ ଫେରିବା ପରେ ତା ଗୋଷ୍ଠୀରେ କେଳିବାଡି କ୍ରୀଡାର ଆୟୋଜନ ସମୟରେ ଏହି 'ଭିନ୍ନ ରୂପ'କୁ ସଂଯୋଜିତ କଲା ଏବଂ ତାହା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପାଖରେ ଗୃହୀତ ମଧ୍ୟ ହେଲା । ଏଠାରେ ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଲେ ଯେ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକଧାରାର ବାହ୍ୟିକ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ଅନ୍ୟ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକଧାରାର ଆଭିମୁଖ୍ୟକୁ ସ୍ଥଳବିଶେଷରେ ବଦଳେଇ ମଧ୍ୟ ଦେଇପାରେ ।

ଲୋକତତ୍ତ୍ୱରେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଅବଧାରଣା ସବୁଠୁ ଶକ୍ତିଶାଳୀ ଏବଂ ବିପଜ୍ଜନକ (Noyes 2003, 7) । ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ପ୍ରାରମ୍ଭରୁ ହିଁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଟି କିଏ, ଏହାକୁ ନେଇ ନାନା ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱ ଏବଂ ବାଦାନୁବାଦ ଲାଗିରହିଛି । ବାଉମାନ୍ଙ୍କ 'ସାମାଜିକ ଆଧାର', ଜାନ୍‌ସେନ୍ଙ୍କ 'ଆନ୍ତଃ-ବାହ୍ୟ ସ୍ୱରୂପ' ଏବଂ ଦରୋଥି ନୁୟିଜ୍ (Dorothy Noyes)ଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀ ଅନୁଶୀଳନ, 'ଗୋଷ୍ଠୀ'ର ସଂଜ୍ଞାକୁ ବ୍ୟାପକ କଲା । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ କ୍ଷୁଦ୍ର ଜନଗୋଷ୍ଠୀକୁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ କହିବା ସହିତ ଦେଶ, ଜାତି, ଲିଙ୍ଗ ଭଳି ବିପୁଳ ଜନସମୂହକୁ ମଧ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରନ୍ତି ; କିନ୍ତୁ, ଯେତେବେଳେ ଦେଶ, ଜାତି, ଶ୍ରେଣୀ, ଲିଙ୍ଗ ଭଳି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ନେବା,

ସେତେବେଳେ ଦେଖିବା ଯେ, ଏଗୁଡିକ ପୂର୍ବ-ସଂଗଠିତ ଅର୍ଥାତ୍ ଏଗୁଡିକୁ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବା ପୂର୍ବରୁ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ସଂଗଠିତ ହୋଇ ରହିଛି । ଏହି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଗୁଡିକ ମଧ୍ୟରେ 'ଆମେ' ଏବଂ 'ସେମାନେ'ର ଭିନ୍ନତା ବା ବିଭେଦତା ବି ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ । ଏବଂ, ଅନେକ ସମୟରେ ଗୋଟିଏ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଅନ୍ୟ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଠାରୁ ଭିନ୍ନ ମନେକରିବା ସହିତ ଆମେ ସେମାନଙ୍କୁ ଆମଠାରୁ ଭଲ ବା ସେମାନେ ବି ଆମ ସମକକ୍ଷ, ଏପରି କେବେ ଭାବିନଥାଉ । ଏହି କାରଣରୁ ନୁୟିଜ୍ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ 'ଘନିଷ୍ଠତା (proximity)' ଏବଂ 'ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ (interaction)' ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କଲେ । ଗୋଟିଏ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ବିଚାର କଲେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ନିଶ୍ଚିତ୍ ଭାବରେ ସାଂସ୍କୃତିକ, ଲିଙ୍ଗଗତ, ପ୍ରଜାତିକ, ଶ୍ରେଣୀଗତ ଭାବରେ କିଛି ନା କିଛି ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ରଖନ୍ତି । କିନ୍ତୁ, ଯେଉଁ କାରଣରୁ ସେମାନେ ଗୋଟିଏ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୁଅନ୍ତି, ତାହା ହେଲା— ଘନିଷ୍ଠତା ଏବଂ ନିୟମିତ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ । ସେଇଥି ପାଇଁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ କହନ୍ତି, "ଯେଉଁ ଲୋକ ନିୟମିତ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ କରିଥାଏ, ସେ ହିଁ ଲୋକଧାରାର ସର୍ଜନ ଏବଂ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ କରିପାରେ" (Sims and Stephens 2005, 35) । ଏଠାରେ ଆଲାନ୍ ଡଣ୍ଡିସ୍‌ଙ୍କ ବକ୍ତବ୍ୟକୁ ମଧ୍ୟ ସ୍ମରଣ କରାଯାଇପାରେ, "ଲୋକଧାରା ହିଁ ଲୋକ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ସଂଜ୍ଞା ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ" (୧୯୭୮, ୧୨) । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ, ଲୋକଧାରା ବା ଉପାଦାନଟିର ସ୍ୱରୂପ ହିଁ ଆମକୁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ପରିଚିତ କରାଇବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ବାଉମାନ୍ ମଧ୍ୟ କହନ୍ତି, "ଲୋକଧାରାର ପ୍ରକ୍ରିୟା ହିଁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଅବଧାରଣାର ମୂଳସୂତ୍ର" (୧୯୭୧, ୩୩) । ଅତଏବ, ମୂଳତଃ ଯଦି ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଲୋକଧାରା ଅଛି, ତା'ହେଲେ ଗୋଷ୍ଠୀଟି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ନିଶ୍ଚୟ ।

ବିଭିନ୍ନ ଭାବରେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସଂରଚିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହା ବ୍ୟକ୍ତିର ବା ସଦସ୍ୟର ସାମାଜିକ ପ୍ରସ୍ଥିତି (social status), ତଥା ପରିସ୍ଥିତି, ଆବଶ୍ୟକତା ଏବଂ ନିର୍ଭରଶୀଳତା ସହିତ ତା'ର ଘନିଷ୍ଠତା, ନିୟମିତ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ ଏବଂ ଜ୍ଞାନ କୌଶଳର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରେ । ଘନିଷ୍ଠତା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନ୍ୟତମ ପରିଚିତ ସୃଷ୍ଟି କରୁଥିବା ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ, ମୁଖ୍ୟତଃ ଯେତେବେଳେ ଏହା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର, ପ୍ରଜାତିକ ଆୟାମ ସହିତ ସମ୍ପର୍କିତ । ସାଧାରଣତଃ, ଆମେ ପାଳନ କରୁଥିବା ପର୍ବଠୁ, ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିଠୁ, ପୋଷାକ ପରିଚ୍ଛେଦ, ଖାଦ୍ୟପେୟଠୁ ଯଦି କୌଣସି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀର ରୀତିନୀତି ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଭିନ୍ନ, ସେତେବେଳେ ଆମେ ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଅଲଗା ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ବୋଲି ଭାବିଥାଉ । ଅତଏବ, ଆମର ଅବଧାରଣା ପାଇଁ ଏହି ପ୍ରଜାତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ଘନିଷ୍ଠତାର ଆଧାରରେ ସଂଗଠିତ ହୋଇଛି, ତାହା ଏଠାରେ ଆଲୋଚନା କରିବା । ପ୍ରଜାତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ

ପରି ଜାତୀୟ, ଆଞ୍ଚଳିକ, ଏପରକି ସ୍ଥାନୀୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଗୁଡିକ ମଧ୍ୟ ଏହି ଘନିଷ୍ଠତାକୁ ଆଧାର କରି ଗଠିତ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ, ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ' ଏହି ପ୍ରଜାତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ କୌଣସି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭୌଗୋଳିକ ପରିବେଶ ମଧ୍ୟରେ ବସବାସ କରୁନଥାଇପାରନ୍ତି ତଥା, ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ଅନ୍ୟ ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ମଧ୍ୟ ପରିଚିତ ନଥାଇପାରନ୍ତି । ଏକ ପ୍ରଜାତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ପରମ୍ପରା, ପ୍ରଥା, ବେଶପୋଷାକ, 'ଭୌତିକ ସଂସ୍କୃତି (material culture)' ସେମାନଙ୍କ 'ଭୂଭାଗୀୟ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ (geographical feature)' ଏବଂ ପ୍ରଚଳିତ ପରମ୍ପରାରୁ ଆସିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ସାନ୍ତାଳ ଆଦିବାସୀମାନେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଶୈଳୀରେ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବେ ବୁଣା ଯାଇଥିବା 'ଫୁଟାହ୍ ଶାଢୀ', 'ଫୁଟାହ୍ ଧୋତି' ବ୍ୟବହାର କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ଶାଢୀ ବା ଧୋତି ପରିଧାନ କରିଥିବା ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କୁ ଯେକୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତି, ଯିଏ ଏହି ପରମ୍ପରା ସହିତ ଜ୍ଞାତ, କହି ଦେଇପାରିବେ ଯେ ଏମାନେ ସାନ୍ତାଳ । ସେହିପରି, ମନେକରାଯାଉ, କୌଣସି ସ୍ଥାନରେ 'ଢେମ୍ସା ନାଚ' ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଉଛି, ଏହି ନୃତ୍ୟ ପରମ୍ପରା ସହିତ ଯଦି ଜଣେ ପରିଚିତ ତେବେ, କହିଦେଇପାରିବେ ଯେ, ପରିବେଷଣକାରୀ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ହେଉଛନ୍ତି— 'ପରଜା' । ଏହିପରି, ପ୍ରଜାତିକ ପରମ୍ପରା ଆଧାରିତ ଅନେକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ । ତେବେ, ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ବିଷୟ ହେଉଛି ଗୋଟିଏ ପ୍ରଜାତିର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟ ହୁଏତ ଏକତ୍ର ବସବାସ କରୁନଥାଇପାରନ୍ତି କିନ୍ତୁ ତାଙ୍କ ଭିତରେ ଥିବା ପ୍ରଜାତିକ ଘନିଷ୍ଠତା ସେମାନଙ୍କୁ ସେମାନଙ୍କ ପରମ୍ପରା ସହିତ ତଥା ତାଙ୍କର ଲୋକଧାରା ସହିତ ପରିଚିତ କରିଥାଏ, କାରଣ ସେମାନେ ସେହି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ।

ଅନେକ ଲଘୁସଂଖ୍ୟକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରା ସ୍ଥାନୀୟ ତଥା ସହାବସ୍ଥିତ ମିଶ୍ରିତ-ଆଞ୍ଚଳିକ ପରମ୍ପରାକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ଅନେକ ବ୍ରାହ୍ମଣ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସେମାନଙ୍କର ଚାଷ ଜମିରେ 'ଚୋରୋ ଦେବା'[୯] ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଏହି ପରମ୍ପରା ସେମାନଙ୍କର ନିଜସ୍ୱ ନୁହେଁ ନିଶ୍ଚୟ । ତେବେ, ବର୍ଷବର୍ଷ ଧରି ଆଦିବାସୀ ଏବଂ ବିଭିନ୍ନ ଜନଜାତି ସହିତ ସହାବସ୍ଥାନ କରିବା ଫଳରେ ସେମାନେ ଏହି ପ୍ରଥାକୁ ଆପଣେଇ ନେଇଛନ୍ତି । ଅତଏବ, କୌଣସି ଏକ ପ୍ରଜାତିକ ପରମ୍ପରା ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରଜାତି ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଅନେକ ସମୟରେ ଜଡିତ ନହୋଇ ସ୍ଥାନୀୟ ଭୌଗୋଳିକ ପରିବେଶର ପ୍ରଭାବରେ ପ୍ରଭାବିତ ହେବା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଇଥାଏ ।

ଘନିଷ୍ଠତା ଭଳି ଆବଶ୍ୟକତା, ନିର୍ଭରଶୀଳତା, ଏବଂ ପାରିବେଶିକ ପରିସ୍ଥିତି ମଧ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟତା ନିମିତ୍ତ ପ୍ରମୁଖ ଭୂମିକା ନିର୍ମାଣ କରିଥାଏ । ଆମେମାନେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଏକ ପରିବାରରେ ଜନ୍ମ ହୋଇ ସେହି ପରିବାରରେ ବଢିବା ଭିତରେ ପରିବାରର ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ବିଶ୍ୱାସ, ଏବଂ ପରମ୍ପରାକୁ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ । ଅନ୍ୟ

ଅର୍ଥରେ, ପରିବାର ହେଉଛି ଆମର ପ୍ରଥମ ଗୋଷ୍ଠୀ, ଯେଉଁଠି ଆମେ ସମସ୍ତେ ଏକ ଏକ ସକ୍ରିୟ ସଦସ୍ୟ । ସେହିପରି, ପାରିବେଶିକ ପରିସ୍ଥିତିର ଭୂମିକା ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଆମ ଜାଣତରେ ବା ଅଜାଣତରେ ଆମେ ଆମର ନିକଟତମ ପରିବେଶଦ୍ୱାରା ପ୍ରଭାବିତ ହୋଇଥାଉ । ପରିବାର, ପଡୋଶୀ, ସ୍କୁଲ, ସାମାଜିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ, କର୍ମକ୍ଷେତ୍ର ବାହାରେ ବୟସ, ଆବଶ୍ୟକତା ମଧ୍ୟ ନୂତନ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟତାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ବୟସ କିପରି ଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟତାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ, ତାହା ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ— ଜଣେ କିଶୋର ଯୌବନରେ ପଦାର୍ପଣ କଲାପରେ ସେ ବୟସ୍କମାନଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଅର୍ଥାତ୍ ତାହାର ସମବୟସ୍କ ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କଠାରୁ ଆପାତତଃ ବୟସ୍କ ମନେହେଉଥିବା ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଗୃହୀତ ହୋଇଥାଏ ଏବଂ ନିଷିଦ୍ଧ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ପରି କିଛି ଲୋକଧାରାର ପରିବେଷଣରେ ମଧ୍ୟ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । କିଛି ବର୍ଷ ପୂର୍ବରୁ ସେ ଯେଉଁ ଗୋଷ୍ଠୀଠୁ ଦୂରରେ ରହୁଥିଲେ, ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ସେ ନିକଟବର୍ତ୍ତୀ ହେବା ସହ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ମଧ୍ୟ କରିପାରିଲେ ।

ବୟସ ଏବଂ ବ୍ୟକ୍ତିତ୍ୱର ବିକାଶ, ପରିବାର ଏବଂ ପଡୋଶୀଠାରୁ ଭିନ୍ନ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଆମକୁ ପରିଚିତ କରାଇଥାଏ । ଗୋଟିଏ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଏସବୁ ଗୋଷ୍ଠୀର ସ୍ଥାପନା ପ୍ରଥମେ ଘନିଷ୍ଠତା ଦେଇ ହୋଇଥାଏ ଏବଂ ପରେପରେ ନିୟମିତ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ ମାଧ୍ୟମରେ ପ୍ରତିଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବରେ ଆମେ ନିଜନିଜ କର୍ମ ପରିସରରେ ଆମର ଏକ 'ଗୋଷ୍ଠୀ' ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ, ତା' ବାହାରେ ଆମେ ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବରେ ଆମର କାର୍ଯ୍ୟ ପରିସରରେ ମଧ୍ୟ ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ପୃକ୍ତିକୁ ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା, ଯାହା କେବଳ ନିୟମିତ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ ଫଳରେ ସମ୍ଭବ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀର ଆଧାର ଭୌଗୋଳିକତା କିମ୍ବା ପ୍ରଜାତିକ ହୋଇନପାରେ, ତେବେ ମଧ୍ୟ ଆମେ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ ମାଧ୍ୟମରେ ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ତିଆରି କରିଥାଉ । ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀ, ନିୟମିତ ଭାବବିନିମୟ ଏବଂ ଆମର କିଛି କିଛି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟର ପୂରଣ ପାଇଁ ସାହାଯ୍ୟ କରିଥାଏ । ଏହାକୁ ଅଧିକ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଆମେ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସମୟରେ ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁଥିବା 'ଫେସ୍‌ବୁକ୍' ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଉଦାହରଣ ଭାବରେ ନେଇପାରିବା । ଏହି ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଯଦିଓ, 'ସାମୟିକ ଗୋଷ୍ଠୀ (part-time group)' ଭାବରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ (Dundes 1978, 8) ପରିଚିତ କରିଥାନ୍ତି ତଥାପି, ଏମାନେ ସେମାନଙ୍କର ଲୋକଧାରା ପରିପ୍ରକାଶ କରିବା ସହିତ ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଆମେ 'ଲୋକାଲ୍ ଟ୍ରେନ୍ ଯାତ୍ରୀ', 'ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଟାଉନ୍ ବସ୍‌ର ନିୟମିତ ଯାତ୍ରୀ'ଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ସାମୟିକ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ନେଇପାରିବା, ଯେଉଁମାନେ ନିୟମିତ ନିଜନିଜ

କର୍ମ ପରିସରକୁ ଯାତାୟତ କରନ୍ତି, ନିୟମିତ ପରସ୍ପର ସହିତ ମିଳିତ ହୋଇଥାଆନ୍ତି ଏବଂ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ନିଜନିଜ ଭିତରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିଥାନ୍ତି ।

ଘନିଷ୍ଠତା ଏବଂ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ ବ୍ୟତୀତ ଜ୍ଞାନକୌଶଳ ପ୍ରତି ପିପାସା ମଧ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀ ତିଆରି କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟମାନେ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ ସେମାନଙ୍କର ଜ୍ଞାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିପାରନ୍ତି । ପୁଣି, ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ସହିତ ମଧ୍ୟ ଏକତ୍ରିତ ହୋଇ ଜ୍ଞାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇପାରେ । ସମଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ହୁଏତ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଜ୍ଞାନକୌଶଳ ସହିତ ପରିଚିତ ହୋଇଥାଇପାରନ୍ତି କିନ୍ତୁ, ଏକତ୍ରିତ ହେବା ଭିତରେ ଯଦି ଅନ୍ୟ ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ସେହି ଜ୍ଞାନ କୌଶଳରେ କିଛି ନୂତନତା ଆଣିଥାଏ ତେବେ, ତାହାର ପାରମ୍ପରିକ ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ହେବା ମଧ୍ୟ ସମ୍ଭବ ହୋଇଥାଏ । ଏବଂ, ଏହି ଏକତ୍ରିତ ସଦସ୍ୟସମୂହଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଏକ ନୂତନ ଗୋଷ୍ଠୀ ଗଠିତ ହେବାର ସମ୍ଭାବନା ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ସେହିପରି, ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ମଧ୍ୟ ଏହା ସମ୍ଭବ । ଏହି ଏକତ୍ରତା ଗୋଟିଏ କୋଠରୀ ମଧ୍ୟରେ ବା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭୌଗୋଳିକ ପରିସର ଭିତରେ ହେବା ଜରୁରୀ ନୁହେଁ, ଏହା ଅନ୍ୟ ମାଧ୍ୟମରେ ମଧ୍ୟ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇପାରେ ଯେମିତି— 'ଫେସ୍‌ବୁକ୍ ଗୋଷ୍ଠୀ', 'ଚେନ୍ ଇ-ମେଲ୍ ଗୋଷ୍ଠୀ' । ପୁଣି ଦେଖାଯାଏ, ଆମେ ଅନେକ ସମୟରେ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଥାଇ ଆମର ପରିଚିତି ସୃଷ୍ଟି କରିବା ପାଇଁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଚୟନ କରିଥାଉ । ଆମେ ଆମର ନିକଟତମ ତଥା ଘନିଷ୍ଠତା ଏବଂ ପରିଚୟର ପରିପ୍ରକାଶକୁ ଆଖି ଆଗରେ ରଖି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ସମ୍ପର୍କ ଯୋଡିବା ସହିତ ବେଳେବେଳେ ପୁରୁଣା ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ପ୍ରତ୍ୟାଖ୍ୟାନ ମଧ୍ୟ କରିଥାଉ । ଏଭଳି ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ 'ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟମୂଳକ ଗୋଷ୍ଠୀ' ବା 'ଇଚ୍ଛାକୃତ ଚୟନ ଗୋଷ୍ଠୀ' (Tuleja 1997, 7) ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରନ୍ତି । ସାମାଜିକ ପରିସ୍ଥିତି ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀ ଆବଶ୍ୟକତାରୁ ଏଭଳି ଗୋଷ୍ଠୀ ଚୟନ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— କୌଣସି ଏକ ଗାଁରେ ପଚିଶଟି ଆଦିବାସୀ ପରିବାର ଅଛନ୍ତି, ସେମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରୁ ତେଇଶଟି ଘର ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମ ଗ୍ରହଣ କଲେ । ବାକି ତିନୋଟି ପରିବାର ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମ ଗ୍ରହଣ କଲେ ନାହିଁ । କିନ୍ତୁ ବଡଦିନ, ଗୁଡ୍‌ଫ୍ରାଇଡେ ଭଳି ପର୍ବପର୍ବାଣୀରେ ଦେଖାଗଲା ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମ ଗ୍ରହଣ କରିନଥିବା ଆଦିବାସୀ ପରିବାର ସଦସ୍ୟମାନେ ମଧ୍ୟ ସେସବୁ ପର୍ବରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବା ସହିତ ତାହାକୁ ଉପଭୋଗ କରିବାକୁ ଆଗ୍ରହ ପ୍ରକାଶ କଲେ । କାରଣ, ସହାବସ୍ଥିତ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରାରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ ନକଲେ ଖାପଛଡା ଲାଗିବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାନଯାଇପାରେ । ଏବଂ, ଏହି ଆଦାନପ୍ରଦାନ ନିମିତ୍ତ ଧର୍ମ ଗ୍ରହଣ କରିବାର କୌଣସି ସମ୍ପର୍କ ମଧ୍ୟ ନାହିଁ । ମୋର ଭଉଣୀ (ମାଉସୀ ଝିଅ) ଯିଏ ମଧ୍ୟପ୍ରଦେଶର ରତଲାମ୍ ଜିଲ୍ଲାର ଯାଓରାରେ ରହେ, ଦଶହରା ସମୟରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ବର୍ଷ 'ଗର୍‌ବା ନୃତ୍ୟ'

ପରିବେଷଣ କରିଥାଏ । ଯଦିଓ, 'ଗର୍‌ବା ନୃତ୍ୟ' ପରିବେଷଣ କରିବା ଆମର ପରମ୍ପରା ନୁହେଁ । ଅତଏବ, ମୋର ଭଉଣୀର ଗର୍‌ବା ପରିବେଷଣ ଏବଂ ଗର୍‌ବା ନାଚୁଥିବା ତା ସାଙ୍ଗ ଝିଅ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ସମ୍ମିଳିତ ହେବା ଏକ 'ଇଚ୍ଛାକୃତ ଚୟନ' ନିଶ୍ଚୟ । ସେହିପରି, ବିଭିନ୍ନ ଜ୍ଞାନକୌଶଳ ଶିଖିବାର ଇଚ୍ଛା ମଧ୍ୟ ଅନେକ ସମୟରେ କିଛି ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ଏକତ୍ର କରିବା ସହିତ ନୂତନ ଗୋଷ୍ଠୀ ସୃଷ୍ଟି କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ରାଜ୍ୟସ୍ତରୀୟ ଲୋକ ମହୋତ୍ସବଗୁଡିକରେ ବିଭିନ୍ନ ରାଜ୍ୟର ପାରମ୍ପରିକ ଶିଳ୍ପୀମାନେ ସେମାନଙ୍କ ଉତ୍ପାଦ ନେଇ ଆସିଥାନ୍ତି । ଏହି ଅବସରରେ ଓଡିଶାର ବାଉଁଶ କାରୀଗରମାନେ ଉତ୍ତର-ପୂର୍ବାଞ୍ଚଳର ବାଉଁଶ କାରୀଗରଙ୍କ କଳାକୃତି ଦେଖିଲେ, ଯାହା ତାଙ୍କୁ ବହୁତ ଭଲ ଲାଗିଲା, ସେମାନେ ଏହି ଉତ୍ତର-ପୂର୍ବାଞ୍ଚଳର କାରୀଗରମାନଙ୍କ ସହିତ ଏମିତି ନିୟମିତ ସାକ୍ଷାତ ପରେ ଏହାର ପ୍ରସ୍ତୁତି କୌଶଳ ପଚାରିବାକୁ ସେମାନଙ୍କ ସହ ବନ୍ଧୁତା ସ୍ଥାପନ କରିବାକୁ ଚାହିଁପାରନ୍ତି ।

ନିଜକୁ ନିଜଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଭାବରେ ପରିଚିତ କରିବା ପାଇଁ ଅନିଚ୍ଛା ପ୍ରକାଶ କରିବା ଗୋଷ୍ଠୀ ଅବଧାରଣାରେ ଏକ ଜଟିଳତା ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ବେଳେବେଳେ, ଜଣେ ତାହାର ସ୍ୱ-ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଚିତିକୁ ପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ ଅନିଚ୍ଛା ପ୍ରକାଶକରେ, ଯେତେବେଳେ ସେ ଅନୁଭବ କରେ ଯେ' ତା'ର ଏହି ପରିଚିତି ସ୍ଥାନୀୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ରୋଷର ଶିକାର ହେବ ବା ସମସ୍ୟା ସୃଷ୍ଟି କରିବ ତଥା ତା'ର ସ୍ଥିତିକୁ ବିପନ୍ନ କରିବ । ଅନ୍ୟ କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସଦସ୍ୟ ଜଣକର ନୂତନ ପରିଚିତି ତାହାକୁ ଯଦି ଏକ ସାମାଜିକ ମର୍ଯ୍ୟାଦା ପ୍ରଦାନ କରୁଥାଏ ତେବେ, ସେ ତା'ର ପୁରୁଣା ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ପ୍ରତ୍ୟାଖ୍ୟାନ କରିବାର ମଧ୍ୟ ସମ୍ଭାବନା ଥାଏ । ଏହି ପ୍ରକାରର ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଅନେକତଃ ଆମେ ଆନ୍ତଃ-ବାହ୍ୟ ସ୍ୱରୂପୀ ଲୋକଧାରା ପାଇପାରିବା । ଗୋଷ୍ଠୀର ସଂଜ୍ଞା ନିରୂପଣ କଲାବେଳେ ସଦସ୍ୟର ସ୍ୱ-ପରିଚିତିକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇନପାରେ । ଜଣେ କୌଣସି ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଜଡିତ ଥାଇପାରନ୍ତି ତଥାପି ତାହାକୁ ପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ କୁଣ୍ଠାବୋଧ କରିପାରନ୍ତି । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଧାର୍ମିକ ବିଶ୍ୱାସ ସହିତ ଜଡିତ, କିନ୍ତୁ ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟମାନେ ଏହି ଧାର୍ମିକ ବିଶ୍ୱାସ ସହିତ ଏକମତ ନହୋଇପାରନ୍ତି ବା ତାଙ୍କୁ ବିରୋଧର ସାମ୍ନା କରିବାକୁ ପଡିପାରେ ଭାବି ସେ ତାହା ପ୍ରକାଶ ନକରିବାର ସମ୍ଭାବନା ମଧ୍ୟ ଥାଇପାରେ ।

ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ସାଧାରଣତଃ ଯେଉଁ ସାଂସ୍କୃତିକ ଉପାଦାନଟି ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ, ତାହା ହେଉଛି— ବିଶ୍ୱାସ । ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ତଥା ଆମ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭିନ୍ନ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ମଧ୍ୟ ବିଶ୍ୱାସର ବହୁ-ଆୟାମୀ ପରିପ୍ରକାଶ ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ । ଏହି ବିଶ୍ୱାସ ପ୍ରଥାଗତ ହେବା ସହିତ, ଆଚାର ବ୍ୟବହାର, ଉପଦେଶ, ଘରୋଇ ଚିକିତ୍ସା, ମୌଳିକ ଅବଧାରଣା, ଯାହା ଆମେ ଆମର ସିଆନ୍ ବା 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ତଥା

ପରିବାର ଏବଂ ସାମାଜିକ ଗୋଷ୍ଠୀର ବୟସ୍କ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ବାଚିକ ଆଖ୍ୟାନରୁ ତଥା ମିଥ୍, କଥାନି ବା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶ ଓ ସେମାନଙ୍କର ପାଳନ ଆଉ ପରିବେଷଣକୁ ଦେଖି ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ । ଏହା ବାହାରେ ଆମେ ଆମର ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ତଥା ବିଚାର ବୁଦ୍ଧିରୁ ଅନେକ ସମୟରେ ନାନାପ୍ରକାରର 'ବିଶ୍ୱାସ' ମଧ୍ୟ ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଉ । ଏସବୁ ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ବିଶ୍ୱାସରେ ନଥାଇପାରେ ତେବେ, ଆମେ ଏହାକୁ ବିଶ୍ୱାସ କରି ପାଳନ କରିଥାଉ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଅନେକ ଆଦିବାସୀ ଓ କିଛି ଅଣଆଦିବାସୀ ପରମ୍ପରାରେ ବିବାହ ତଥା ଝିଅ ଦେଖା ସମୟରେ ବନ୍ଧୁ ଆସିଲେ 'ମଦ୍ ଥିପାବା' ବା ମଦ୍ୟପାନ ଦ୍ୱାରା ବନ୍ଧୁଙ୍କୁ ଆପ୍ୟାୟିତ କରିବା ଏକ ପରମ୍ପରା । ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଅନେକ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏହା ପାଳନ କରାଯାଉଛି । କିନ୍ତୁ, ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀର କିଛି ସଦସ୍ୟ ଶିକ୍ଷା ତଥା ଆଧୁନିକତାର ପ୍ରଭାବ ହେଉ ବା ଅନ୍ୟ କୌଣସି ପ୍ରଭାବରୁ ହେଉ ମଦ୍ୟପାନର ପରମ୍ପରାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରିବାକୁ ଚାହୁଁଛନ୍ତି । ଫଳସ୍ୱରୂପ, କିଛି କିଛି ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀର କେତେକ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଦୁଇତିନି ପିଢି ଧରି ବନ୍ଧୁ ଆସିଲେ ମଦ୍ୟ ସହିତ ଆପ୍ୟାୟିତ କରିବାର ଯେଉଁ ପରମ୍ପରା ଥିଲା, ତାହା ଆଉ ପାଳନ କରାଯାଉନାହିଁ । ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବାରଗୁଡିକର ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ଯଦି ଏହି ପରମ୍ପରା ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ କରାଯାଏ ତେବେ, ସେମାନେ ତାହାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରିବା ଦେଖାଯାଉଛି ବା 'ଏହା ଏକ ଖରାପ ପରମ୍ପରା' ବୋଲି ପ୍ରକାଶ୍ୟରେ କହିବା ଶୁଣାଯାଉଛି । ସେହିପରି, ଆଗେ ମାଆ, ଜେଜେ, ଜେଜେମା'ମାନେ ପିଲାମାନଙ୍କୁ ପରୀ କାହାଣୀ, ରଜାପୁଅ ରଜାଝିଅ କାହାଣୀ ଆଦି ଅନେକ ଲୋକକଥା କହୁଥିଲେ । ସନ୍ଧ୍ୟା ହେଲେ ପାଖପଡିଶାର ସମସ୍ତ ପୁଅଝିଅ ଏକାଠି ହୋଇ ଯାଉଥିଲେ ବୁଢୀମାଆମାନଙ୍କ ପାଖରେ । ସମ୍ପ୍ରତି ଏହି ପରମ୍ପରା ଦୁର୍ଲ୍ଲଭ । ସହର ଏବଂ ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ ପରିବେଶ ଓ ପରିସ୍ଥିତି କ୍ରମେ ଦୂରଦର୍ଶନରେ ପ୍ରସାରିତ କାର୍ଟୁନ୍ ଧାରାବାହିକ ଏହାର ସ୍ଥାନ ଗ୍ରହଣ କରୁଛି । ଅନେକ ସମୟରେ ମାଆମାନେ ମଧ୍ୟ ଏହି କାର୍ଟୁନ୍ ଧାରାବାହିକର କାହାଣୀ ପିଲାମାନଙ୍କୁ କହିବା ଶୁଣିବାକୁ ମିଳୁଛି । ଅତଏବ, ଆଈମା ପାଖରୁ ରଜାପୁଅ, ରଜାଝିଅ, ବୁଢୀ ଅସୁରୁଣୀ କଥା ଭଳି ଯେଉଁ କାହାଣୀ କଥନର ପରମ୍ପରା ପିଲାମାନଙ୍କ ପାଇଁ ଥିଲା, ସେହି ପରମ୍ପରାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସିଲା । ଏହି ପ୍ରକାରର ବିଶ୍ୱାସ ଆମର ପରମ୍ପରା ଅପେକ୍ଷା ଆମର ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଶିକ୍ଷା, ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଏବଂ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରିଥାଏ । ଅତଏବ, ବିଶ୍ୱାସର ଏହି ଆୟାମଗୁଡିକ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀ, ବେଳେବେଳେ ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କଠାରୁ ଅନ୍ୟ ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଅଲଗା ଅଲଗା ହୋଇପାରେ । କାରଣ, ଏହି ବିଶ୍ୱାସ ଆମର ଐତିହାସିକ, ଭୌଗୋଳିକ, ଲିଙ୍ଗଗତ, ରାଜନୈତିକ, ଶୈକ୍ଷିକ ଏବଂ ପ୍ରଜାତିକ ପରିବେଶର ପ୍ରଭାବ ସହିତ 'ଗତିଶୀଳ ଏବଂ ଜଟିଳ ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ (dynamic and complex interaction)' ପ୍ରକ୍ରିୟା ଉପରେ ଆଧାରିତ ହୋଇଥାଏ । ମୂଳତଃ, ଏଥିରେ

ଆମର ନିକଟତମ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ଏବଂ ଅନୁଭୂତିର ପରିପ୍ରକାଶ ଘଟିଥାଏ । ଏହାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଏଠାରେ ଦୁଇଟି ଲୋକ ଉପାଖ୍ୟାନ ଉଦ୍ଧାର କରାଯାଇପାରେ । ଉପାଖ୍ୟାନ ଦୁଇଟି ଏକଲବ୍ୟଙ୍କ ବିଦ୍ୟା ଶିକ୍ଷାକୁ ନେଇ ଦୁଇ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଦ୍ୱାରା ପୁର୍ନକଥିତ । ପ୍ରଥମ ଉପାଖ୍ୟାନଟି ଏପରି—

ଦ୍ୱାପର ଯୁଗ । ଏକଲବ୍ୟ ରାଜା ଶବର ଗୁରୁଦ୍ରୋଣଙ୍କ ପାଖକୁ ଶସ୍ତ୍ର ଶିଖିବା ପାଇଁ ଯାଇଛି । ତାକୁ ଗୁରୁଦ୍ରୋଣ କହିଛନ୍ତି, ତୁ ଯେହେତୁ ଶବର, ତୋତେ ମୁଁ ପାଠ ପଢାଇ ପାରିବି ନାହିଁ । ଆମ ଯୁଗଧର୍ମ ଅନୁସାରେ ଶବରଙ୍କୁ ପାଠ ପଢାଇବା ମନା । ତୁ ଯଦି ଉଚ୍ଚବର୍ଣ୍ଣର ହୋଇଥାନ୍ତୁ, ତେବେ ତୋତେ ବିଦ୍ୟା ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ମୁଁ ନିଶ୍ଚୟ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏକଲବ୍ୟ ନିରାଶ ହୋଇ ଫେରିଲା । କଳିଯୁଗ । ଗୁରୁଦ୍ରୋଣ ଜଣେ ପ୍ରଫେସର ରୂପେ କୌଣସି ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଜନ୍ମ ନେଇଥାଆନ୍ତି । ଏକଲବ୍ୟ ତପସ୍ୟା କରି ବରପାଇ ଏକ ଉଚ୍ଚବର୍ଣ୍ଣରେ ଜନ୍ମ ନେଇଥାଏ । ଯଥା ସମୟରେ ଏକଲବ୍ୟ ସେହି ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ପହଞ୍ଚିଲା । ନିଜକୁ ଉଚ୍ଚବର୍ଣ୍ଣର ବୋଲି ପରିଚୟ ଦେଲା । ପ୍ରଫେସର ଦ୍ରୋଣ ତାକୁ ସଫା ମନା କରିଦେଲେ, କହିଲେ, ମୁଁ ଦୁଃଖିତ, ତୁମେ ଯେହେତୁ ଉଚ୍ଚବର୍ଣ୍ଣରେ ଜନ୍ମ ନେଇଛ, ତମର ଏଠି ପଢିବା ପାଇଁ ସ୍ଥାନ ନାହିଁ । ଏକଲବ୍ୟ କହିଲା, ମହାଭାଗ, ମୁଁ ଆପଣଙ୍କଠାରେ ବିଦ୍ୟା ଅଧ୍ୟୟନ କରିବି ବୋଲି ନିଜ ଜାତି ଛାଡି ଅନ୍ୟ ଜାତିରେ ଜନ୍ମନେଲି । ଅଥଚ ଆପଣ ମୋତେ ପାଠ ପଢେଇବେ ନାହିଁ ବୋଲି କହୁଛନ୍ତି । ମୋତେ ଆଉ କେତେ ଜନ୍ମ ନେବାକୁ ହେବ, ଆପଣଙ୍କଠାରେ ପାଠ ପଢିବା ପାଇଁ ? ପ୍ରଫେସର ଦ୍ରୋଣ କହିଲେ, ଆମ ବିଦ୍ୟା ଦେବା ରାଜଧର୍ମ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରେ । ଆମେ ରାଜତନ୍ତ୍ରର ତଳେ । ଏଣୁ, ହେ ଏକଲବ୍ୟ, ତୁମେ ଯଦି ନିଜର ପୂର୍ବ ଜାତି ଫେରି ପାଇବ, ତେବେ ମୁଁ ତମକୁ ପାଠ ପଢିବା ପାଇଁ ସୁଯୋଗ ଦେଇପାରେ (ମିଶ୍ର ୨୦୧୨, ୮୯) ।[୧୦]

ଏକଲବ୍ୟଙ୍କୁ ନେଇ ଦ୍ୱିତୀୟ କ୍ୟାମ୍ପସ୍ ଉପାଖ୍ୟାନଟି ହେଉଛି—

ଦ୍ୱାପର ଯୁଗରେ ଏକଲବ୍ୟ ନାମକ ଜଣେ ଶବର ବାଳକ ଅସ୍ତ୍ରଶସ୍ତ୍ର ଶିକ୍ଷା କରିବା ପାଇଁ ଗୁରଦ୍ରୋଣଙ୍କ ପାଖକୁ ଯାଇଥିଲେ । ଗୁରୁଦ୍ରୋଣ ତାଙ୍କୁ କହିଲେ, "ତୁ ଯେହେତୁ ଜଣେ ଶବର, ତୋତେ ମୁଁ ବିଦ୍ୟା ଶିକ୍ଷା ଦେଇପାରିବି ନାହିଁ ।" ପରେ ଯେତେବେଳେ ସେ ନିଜ ଉଦ୍ୟମରେ ବିଦ୍ୟା ଶିକ୍ଷା କଲେ ଏବଂ, ପ୍ରତ୍ୟାଖ୍ୟାନ କରିଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଦ୍ରୋଣଙ୍କୁ ତାଙ୍କର ପ୍ରେରଣା ମାନିଲେ ସେତେବେଳେ ସେ ଗୁରୁଦକ୍ଷିଣାସ୍ୱରୂପ ବୁଢା ଆଙ୍ଗୁଳି କାଟି ନେଲେ ।

ଅନେକ ବର୍ଷପରେ ଏକବିଂଶ ଶତାବ୍ଦୀରେ ଏକଲବ୍ୟ ଏକ ଭାରତୀୟ ବୈଷୟିକ ସଂସ୍ଥାନରେ ଗବେଷଣାରତ ଛାତ୍ର । ପ୍ରଫେସର ଦ୍ରୋଣ ଯେତେବେଳେ ଜାଣିଲେ ଯେ, ଏଇ ପିଲାଟି ସେହି ଦ୍ୱାପର ଯୁଗର ଏକଲବ୍ୟ, ସେ କ୍ଷୁବ୍ଧ ହୋଇଉଠିଲେ । ଗଣତନ୍ତ୍ର ଚାଲିଥିଲା, ଏଣୁ ତାଙ୍କୁ ସଂସ୍ଥାନରୁ ବହିଷ୍କାର କରିବାର ଅଧିକାର କାହାର ନଥିଲା । ଅତଏବ, ବାରମ୍ବାର ଏକଲବ୍ୟର ଗବେଷଣାର ନିଷ୍କର୍ଷକୁ, ନିବନ୍ଧକୁ ରିଜେକ୍ଟ କରିବାକୁ ଲାଗିଲେ । ଶେଷରେ ଦିନେ, ଗବେଷଣା କାର୍ଯ୍ୟରେ ନିୟମିତ ଭାବରେ ବିଫଳ ହେଉଥିବା ଦର୍ଶାଇ ତାଙ୍କୁ ଲ୍ୟାବ୍ ଛାଡି ଚାଲିଯିବାକୁ ନିର୍ଦ୍ଦେଶ ଦେଲେ ।[୧୧]

ଏଠାରେ ଆମେ ଦେଖିଲେ ଯେ, ସମାନ କଥାବସ୍ତୁକୁ ଆଧାର କରି କିପରି ଦୁଇ ଭିନ୍ନ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ନିଜନିଜ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ନୂତନ ଉପାଖ୍ୟାନ ନିର୍ମାଣ କରିଛନ୍ତି । ବିଶ୍ୱାସର ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗ— ଯାହା କିଛି ଗୋଟିଏ ଉପରେ ବିଶ୍ୱାସ କରିବା, ଏବଂ ସେହି ବିଶ୍ୱାସର ପରିପ୍ରକାଶ ହେଉଛି ଲୋକଧାରାର ଏକ ମହତ୍ତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଉପାଦାନ । ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଏବଂ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ପାରମ୍ପରିକ ପରିପ୍ରକାଶକୁ ଅନୁଶୀଳନ କଲାବେଳେ ବିଶ୍ୱାସର ଅନେକ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିଛନ୍ତି । ଏଠାରେ ପୂନର୍ବାର ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଯେ'— ଜଣେ ବାହ୍ୟ ସଦସ୍ୟ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ବିଶ୍ୱାସକୁ ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ ବା ଭଲ କିମ୍ବା ମନ୍ଦ କହିପାରିବେନାହିଁ । ଗୋଟିଏ 'ପାଠ'କୁ ଭଲ କିମ୍ବା ମନ୍ଦ ଭାବରେ ମୂଲ୍ୟାୟନ କରିବା ଏକ ଗୁରୁତର ବ୍ୟାପାର ନୁହେଁ, ବରଂ ଗୋଟିଏ 'ପାଠ'କୁ ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ପରିପ୍ରକାଶ କରୁଛି, ସେହି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିପ୍ରକାଶରେ ତାହାର ଅଂଶଗ୍ରହଣ କିପରି, ତାହା ସହିତ 'ପାଠ' ସମ୍ପର୍କରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ବା ମତାମତ କ'ଣ ତାହା ହେଉଛି ମୁଖ୍ୟ ବିଷୟ । କାରଣ, ବେଳେବେଳେ ଆମର ବିଶ୍ୱାସକୁ ଆମେ ଜ୍ଞାନ କହିବା ସହିତ ଅନ୍ୟର ବିଶ୍ୱାସକୁ ବିଶ୍ୱାସ ବା ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରିଥାଉ । ଅତଏବ, ସେଇଥିପାଇଁ ଅନେକ ସମୟରେ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ବିଶ୍ୱାସ ଓ ବିଚାରକୁ ସଠିକ୍ ଭାବରେ ପର୍ଯ୍ୟାଲୋଚନା କରିବାକୁ କେବଳ କଷ୍ଟକର ନୁହେଁ, ଅସମ୍ଭବ ମଧ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ଆମେ ଭାବିନଥାଉ ଯେ' ଆମର ବିଶ୍ୱାସ ଏକ ଧାର୍ମିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ ଏବଂ ସାମାଜିକ ପରିପ୍ରକାଶ ମାତ୍ର । ଏପରିକି ଏକ ପୂର୍ବାଗ୍ରହରେ ଆମେ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ବିଶ୍ୱାସ ଏବଂ ବିଚାରକୁ ହିଁ 'ଲୋକଧାରା' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାଉ, ଯେତେବେଳେ କି ଆମର ବିଶ୍ୱାସ ବି ଏକ ଏକ 'ଲୋକଧାରା' । ଏହି ପ୍ରକାରର ଧାରଣା 'ଲୋକ'କୁ ଆମଠୁ ଏକ ଅଲଗା ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ଦେଖିବାର ଅବସର ପ୍ରଦାନ କରିଛି । 'ଲୋକ'ର ପରିଭାଷା ତଥା ସମଗ୍ର ଲୋକର ଅବଧାରଣାଟି ବିଦ୍ୱାନ୍ ବା ତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କ ଏହି 'ବିଶ୍ୱାସ' ପ୍ରତି ସେମାନଙ୍କ ପାଖରେ ଥିବା ଧାରଣା ବା ବିଶ୍ୱାସର ଫଳଶ୍ରୁତି ମାତ୍ର । 'ଲୋକ'ର ସଂଜ୍ଞା ନିରୂପଣରେ ଆମର ବିଶ୍ୱାସବୋଧ ପ୍ରତି ଥିବା ଧାରଣା

କିପରି ଏବଂ କେମିତି ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ସେଇଥିପାଇଁ ଆମକୁ 'ସାମାଜିକ ନିର୍ମାଣ ତତ୍ତ୍ୱ (social construction theory)' ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବାକୁ ହେବ ।[୧୨] ଏହି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଅନୁସାରେ ଆମର ସ୍ୱ-ଗୋଷ୍ଠୀ ଦ୍ୱାରା ତିଆରି ହୋଇଥିବା ଧାରଣାକୁ ନେଇ ହିଁ ଆମେ ଆମର ବିଚାର ବା ଆଭିମୁଖ୍ୟ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଉ । ସେହିପରି, ବିଶ୍ୱଦୃଷ୍ଟି ମଧ୍ୟ ଜଣେ ବିଦ୍ୱାନ ବା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ଧାରଣା ଏବଂ ଅନୁଭୂତିଗତ ବ୍ୟାଖ୍ୟା ମାତ୍ର । ଲୋକ, ରୀତିନୀତି, ବିଶ୍ୱାସ, ପରମ୍ପରା— ଏସବୁ ଏକ ଏକ 'ସମାଜିକ ନିର୍ମାଣ'। ଏହା ମନେରଖିବା କଥା ଯେ' ଏକ 'ସାମାଜିକ ନିର୍ମାଣ' ପ୍ରକୃତ ତଥ୍ୟ ଅପେକ୍ଷା ଆମର ଭାବନା ବା ଆମର ବିଚାରକୁ ଅଧିକ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ ।

ଲୋକଧାରାରେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଅବଧାରଣା ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ କାରଣ, ଏହା ସହିତ ଲୋକଧାରାର ପ୍ରକୃତ ଅର୍ଥ ଜଡିତ । ଆମେ ସମସ୍ତେ ବିଭିନ୍ନ କାରଣରୁ ବିଭିନ୍ନ ଭାବରେ ପରିସ୍ଥିତିକ୍ରମେ ବା ଚୟନଗତ ଭାବେ କୌଣସି ନା' କୌଣସି ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ । ଜୀବନକାଳ ଭିତରେ ଅତି ସହଜରେ ଆମେ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବହୁ ସମୟରେ ଏକାଧିକ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ସଦସ୍ୟତା ଗ୍ରହଣ କରିବା ସହିତ ପ୍ରତ୍ୟାଖ୍ୟାନ ମଧ୍ୟ କରିଥାଉ । ସେହିପରି, ପ୍ରତ୍ୟେକ ଲୋକଧାରାର 'ପାଠ' ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଜଡିତ ପ୍ରତ୍ୟେକ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ସର୍ଜନ ହୋଇ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଜଣକ ପାଖରୁ ଅନ୍ୟ ଜଣକ ପାଖକୁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଗୋଷ୍ଠୀର ପ୍ରତ୍ୟେକ ସଦସ୍ୟ ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ 'ପାଠ' ବା ପରିବେଷଣ ମାଧ୍ୟମରେ ସେହି ଲୋକଧାରା ସହିତ ପରିଚିତ କରିବା ସହିତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ଅଂଶ ଭାବରେ ପରିଚିତି କରିବାକୁ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରିଥାନ୍ତି ।

୧. ଓସ୍‌ନା- ଛାତ ବା ଛାଉଣୀ, ଡେଗା- ଡେଇଁ ।

୨. ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ସ୍ତ୍ରୀଲୋକମାନେ ସ୍ୱାମୀ, ଶାଶୁ, ଶ୍ୱଶୁରଙ୍କ ନାମ ସହିତ ଦିଅର, ନଣନ୍ଦ, ପୁତୁରା, ଝିଆରୀମାନଙ୍କ ନାମ ମଧ୍ୟ ଉଚ୍ଚାରଣ କରନ୍ତି ନାହିଁ । ତେବେ, ଓଡିଶାର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଅଞ୍ଚଳରେ ବୋହୂମାନେ କେବଳ ଶାଶୁ, ଶ୍ୱଶୁର, ଦେଢଶୁର ପ୍ରଭୃତିଙ୍କ ନାମ ଉଚ୍ଚାରଣ ନକରିବା ଦେଖାଯାଏ ।

୩. "ସ~~ଉକ~~ଞ୍ଜ~~ଉକ~~ବେ~~ଉକ~~ଲ~~ଉକ~~କୁ~~ଉକ~~ ଆ~~କାଲା~~ମ~~କାଲା~~ ଘ~~ମଦ~~ର~~ମଦ~~କୁ~~ମଦ~~ ଆ~~ଉକ~~ସି ~~ଉକ~~ବ~~ଉକ~~" । ଅର୍ଥାତ୍, "ସଞ୍ଜବେଳକୁ ଆମ ଘରକୁ ଆସିବ ।"

୪. ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ବାଉମାନ୍‌ଙ୍କର "Differential Identity and the Social Base of Folklore" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୫. ଜାନ୍‌ସେନ୍ ତାଙ୍କ "The Esoteric-Exsoteric Factors in Folklore" ପ୍ରବନ୍ଧରେ ଲୋକଧାରାର ଏହି ଆନ୍ତ୍ୟ-ବାହ୍ୟ ସ୍ୱରୂପ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରନ୍ତି । ଜାନ୍‌ସେନ୍ ଏହି ପ୍ରବନ୍ଧରେ

ତିନି ପ୍ରକାରର ଆନ୍ତ୍ୟ-ବାହ୍ୟ ସ୍ୱରୂପ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିଛନ୍ତି, ଯାହା ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ—

୧. ଲୋକଧାରା ଯେଉଁଠି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସ୍ୱରୂପ ହିଁ ପରିପ୍ରକାଶ ହୋଇଥାଏ ।

୨. ଲୋକଧାରା ଯେଉଁଠି ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ସ୍ୱରୂପ ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥାଏ ।

୩. ଲୋକଧାରା ଯେଉଁଠି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସ୍ୱରୂପ ପ୍ରକାଶ ପାଏ ଏବଂ ତାହା ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ହିଁ ସୀମିତ ରହେ ।

ଜାନ୍‌ସେନ୍ କହନ୍ତି, "ଯେଉଁ ଲୋକଧାରା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଅନ୍ୟ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ସ୍ୱରୂପକୁ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ, ଏବଂ ସାଧାରଣତଃ ତାହା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଦ୍ୱାରା ସ୍ୱୀକୃତ ନୁହେଁ, ଏପରିକି ବେଳେବେଳେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀ ଜ୍ଞାତ ବି ନଥାନ୍ତି, ତାହା ହେଉଛି ବାହ୍ୟିକ ଲୋକଧାରା ।"

S-X factor ପରିଭାଷାଟି ପ୍ରଫେସର Newbell Niles Puckettଙ୍କ ଦ୍ୱାରା Esoteric-Exsoteric Factorsର ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ରୂପ ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତାବିତ ହୋଇଥିଲା ଏବଂ, ଜାନ୍‌ସେନ୍ ମଧ୍ୟ ଏହାକୁ ସ୍ୱୀକାର କରିଥିଲେ ।

୬. 'ସାଂସ୍କୃତିକ ସଂସର୍ଗ (culture contact)' ଅନୁରୂପ ଦୁଇ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ପରସ୍ପର ସଂସ୍ପର୍ଶରେ ଆସିଲେ ଲୋକଧାରାତ୍ମକ ସଂସର୍ଗ ଦେଖା ଦେଇଥାଏ, ଅର୍ଥାତ୍ ପରସ୍ପର ପରସ୍ପରର ଲୋକଧାରାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାନ୍ତି ।

୭. ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଆମେ ଯୁବକ ଏବଂ ଯୁବତୀମାନଙ୍କ ଦୁଇ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ନେଇପାରିବା ଏଇ ଦୁଇ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଅନେକ ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ, ଯୁବତୀମାନଙ୍କୁ ନେଇ ଯୁବକମାନଙ୍କ ପାଖରେ ଏବଂ ଯୁବକମାନଙ୍କୁ ନେଇ ଯୁବତୀମାନଙ୍କ ପାଖରେ ଥିବା କିଛି 'ମନୋରଞ୍ଜନଧର୍ମୀ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ (playful joke)' ଓ 'ନିଷିଦ୍ଧ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ (off-colour joke)' ସାଧାରଣତଃ ସେମାନଙ୍କ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ହିଁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । ହୁଏତ, ପ୍ରେମିକ-ପ୍ରେମିକା ବା ଦୁଇ ଘନିଷ୍ଠ ସାଙ୍ଗ ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ ଏହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିବାପରେ ଏହି ଉପାଦାନ ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇପାରେ, ଅନ୍ୟତ୍ର ଏହାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ସମ୍ଭବନୁହେଁ ।

୮. ମୁଦିଲୁକେନ୍ କ୍ରୀଡା ସମ୍ପର୍କିତ ସବିଶେଷ ତଥ୍ୟ ପାଇଁ ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା: ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ* (୨୦୧୨) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ସମାଜିକ ରୀତିନୀତି ଓ ପର୍ବପର୍ବାଣୀ ମଧ୍ୟ କିପରି ଲୋକକ୍ରୀଡାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଛି ।

୯. ଭଲ ଫସଲ ହେବା ପାଇଁ କୃଷିକ୍ଷେତ୍ରରେ ଅମଳ ପୂର୍ବରୁ, ସ୍ଥଳବିଶେଷରେ ଅମଳ ପରେ ଦିଆଯାଉଥିବା ବଳି ପ୍ରଥା ।

୧୦. ଉପାଖ୍ୟାନଟିକୁ ମହେନ୍ଦ୍ର କୁମାର ମିଶ୍ର, ମାନସ ରଞ୍ଜନ ମହାପାତ୍ର ନାମକ ଜନୈକ ଇଂଜିନିୟରିଂ ଛାତ୍ରଙ୍କଠୁ ସଂଗ୍ରହ କରିଥିବା କଥା ତାଙ୍କ *ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି: ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଓ ପ୍ରୟୋଗ* (୨୦୧୨) ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି ।

୧୧. ଏହି ଉପାଖ୍ୟାନଟି ଏକଦା ଆଇଆଇଟି ମୁମ୍ବାଇର ବାୟୋଟେକ୍ନୋଲୋଜି ବିଭାଗରେ ଗବେଷଣାରତ ମୋର ବନ୍ଧୁ ପ୍ରବୀଣ କୁମାର ଧଙ୍ଗଡାମାଝୀଙ୍କଠାରୁ ସଂଗୃହୀତ ।

୧୨. ସାମାଜିକ ନିର୍ମାଣତତ୍ତ୍ୱ ସମ୍ପର୍କିତ ବିଶେଷ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ Peter L. Berger ଏବଂ Thomas Luckmannଙ୍କ *The Social Construction of Reality: A Treaties on the Sociology of Knowledge* (1966) ଗ୍ରନ୍ଥ ତଥା Henderikus J. Stamଙ୍କ "Introduction: Social Constructionism and Its Critics" ଏବଂ Gavin Sullivanଙ୍କ "Wittgenstein, Reflexivity and the Social Construction of Reality" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

ପରମ୍ପରା

ଲୋକଧାରା 'ପରମ୍ପରା' ଉପରେ ପ୍ରତିଷ୍ଠିତ । 'ପରମ୍ପରା' କହିଲେ, ସାଧାରଣତଃ ପୁରାତନକାଳରୁ ଚଳି ଆସୁଥିବା, ପିଢ଼ିପରେ ପିଢ଼ି ଦେଇ ଗଡିଆସୁଥିବା ଏକ ପ୍ରକ୍ରିୟା । ତେବେ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କ ପାଇଁ 'ପରମ୍ପରା'— ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସମାଜର ବା ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା, ଏକ 'ପାଠ' । 'ପରମ୍ପରା' ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଥାଏ ଏବଂ ଏହାରି ମାଧ୍ୟମରେ ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ଅନ୍ୟ ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ବା ଗୋଷ୍ଠୀ ତଥା ସମାଜର ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକ୍ରିୟା ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହୋଇଥାଆନ୍ତି । ଏହିପରି 'ପରମ୍ପରା' ମଧ୍ୟ ଦେଇ ଲୋକଧାରା ପ୍ରକାଶଲାଭ କରେ । ଏଠାରେ 'ପରମ୍ପରା'ର ସିଦ୍ଧାନ୍ତଗତ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ— ଏହା କିପରି ସଂଗଠିତ ହୋଇଥାଏ ? 'ପରମ୍ପରା' କହିଲେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ କି ଅର୍ଥ ରଖେ ? ଏସବୁ ଦିଗ ଉପରେ ଯଥା ସମ୍ଭବ ଆଲୋଚନା କରାଯିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଇଛି ।

ଆମେ ଲୋକଧାରାର ଯେକୌଣସି ବି ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରୁନା କାହିଁକି 'ପରମ୍ପରା' ହେଉଛି ମୁଖ୍ୟ ଆଧାର । କାରଣ, ପରମ୍ପରା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଗତିଶୀଳତାକୁ ବଜାୟ ରଖିଥାଏ, ଏବଂ ପରମ୍ପରାର ଅଭାବରେ କୌଣସି ଉପାଦାନ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇପାରେନାହିଁ । ଅତଏବ, ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ 'ପରମ୍ପରା'ର ଭୂମିକା ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଦୀର୍ଘ ଦେଢଶହ ବର୍ଷର ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ଲୋକଧାରାର ସଂଜ୍ଞା ଯେହେତୁ ବ୍ୟାପକ ଓ ବିସ୍ତାର ଲାଭ କରିଛି । ତେଣୁ, 'ପରମ୍ପରା' କହିଲେ ଆଗରୁ ଯେଭଳି ପ୍ରାଚୀନତାକୁ ବୁଝାଉଥିଲା, ସେହି ଆୟାମରେ ମଧ୍ୟ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଛି । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ପରମ୍ପରାକୁ ନୂତନ ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ଦେଖିବାର ପ୍ରୟାସ ଫଳରେ 'ଲୋକଧାରା' ପରି 'ପରମ୍ପରା'ର ମଧ୍ୟ ବହୁବିଧ ଆୟାମ ଆଲୋଚନାର ପରିସରକୁ ଆସିବାକୁ ଲାଗିଲା । ସାଧାରଣତଃ, ପରମ୍ପରା କହିଲେ, "ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଧାରା (lore) ବା ଆଦାନପ୍ରଦାନ ପ୍ରକ୍ରିୟା (Sims and Stephens 2005, 65)" ।

ଏହା ବ୍ୟତୀତ ପରମ୍ପରାଟିଏ ନିଜକୁ 'ପରମ୍ପରା' ଭାବରେ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରିବା ପାଇଁ ଯେଉଁସବୁ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ଆବଶ୍ୟକତା ଥାଏ, 'ପରମ୍ପରା' କହିଲେ ସେହି ସମସ୍ତ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ସାମଗ୍ରିକ ସ୍ୱରୂପକୁ ବୁଝାଯାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ରଜ ପର୍ବକୁ ଏକ ପରମ୍ପରା କହିବାକୁ ହେଲେ, ଏହାର ପରିବେଷଣ, ସମ୍ପ୍ରସାରଣ, ପାଳନର ଧାରାବାହିକତା ବା 'ପାରମ୍ପରିକତା (continuity)' ଆଦି ରହିବା ଆବଶ୍ୟକ । ନଚେତ୍ ଏହାକୁ ଆମେ ଆମର 'ପରମ୍ପରା' କହିପାରିବା ନାହିଁ । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ, ଧାରାବାହିକତା ବା ଏକ ସମୟଖଣ୍ଡ ମଧ୍ୟରେ ଉପାଦାନର ବାରମ୍ବାର ଅନୁଷ୍ଠାନ ତଥା ପାଳନ ବା ପରିବେଷଣର ଆବଶ୍ୟକତା ଥାଏ, ନହେଲେ ତାହା 'ପରମ୍ପରା' ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇପାରିବନାହିଁ । ଉଦାହରଣ ସ୍ୱରୂପ— 'ବାଲିଯାତ୍ରା' ବା 'ବୋଇତ ଯାତ୍ରା'କୁ ଅନେକ ପ୍ରବନ୍ଧରେ, ଖବରକାଗଜର ଆଲେଖ୍ୟମାନଙ୍କରେ ଆମର ଉତ୍କଳୀୟ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ କରାଯାଏ । କିନ୍ତୁ, ସାମ୍ପ୍ରତିକକାଳରେ ଓଡିଶାର ଆଉ କୌଣସି ସାଧବ ପୁଅ ନାହାନ୍ତି କିମ୍ବା ବୋଇତ ନେଇ ଜାଭା, ସୁମାତ୍ରା ଦ୍ୱୀପକୁ ବାଣିଜ୍ୟ କରିବାକୁ ଯାଉନାହାନ୍ତି । ଅତଏବ, ସାଧବ ପୁଅର ବୋଇତ ନେଇ ବାଣିଜ୍ୟ କରିବାକୁ ଯିବା ଏକ ଐତିହାସିକ ଘଟଣାମାତ୍ର, ଏହା ଆମର ପରମ୍ପରା ନୁହେଁ ।

ଆମେ ଏଠାରେ ମନେରଖିବା କଥା ଯେ, ଅତୀତର ଘଟଣା ପରମ୍ପରା ନୁହେଁ । ବରଂ, ଅତୀତରୁ ସାମ୍ପ୍ରତିକକାଳ ଯାଏ ଚଳି ଆସୁଥିବା ଧାରା ହିଁ 'ପରମ୍ପରା' । ପୁଣି, ପରମ୍ପରା ସବୁବେଳେ ଅତୀତରୁ ଆସେନାହିଁ । ଗୋଟିଏ ଅନୁଷ୍ଠାନ ତାହାର ଆବଶ୍ୟକତା ଯୋଗୁଁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସମାଜରେ ବାରମ୍ବାର ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଲେ ବା ପରିବେଷିତ ହୋଇଆସୁଥିଲେ ତାହା 'ପରମ୍ପରା' ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ପରିବେଷଣ, ଯାହା ବାରମ୍ବାର ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ, ତାହାର ସମୟଖଣ୍ଡ ହୋଇପାରେ 'ଗୋଟିଏ ବର୍ଷ, ହୋଇପାରେ ଗୋଟିଏ ମୁହୂର୍ତ୍ତ' (Tolken 1979, 34) । ଏଠାରେ ଏହା ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଉପାଦାନଟିର ଆବଶ୍ୟକତା ତଥା ଯୌକ୍ତିକତା ନଥିଲେ ତାହା ବାରମ୍ବାର ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେବା ସମ୍ଭବନୁହେଁ, ଏହା ସହିତ ତାହା ଏକ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ପରିଗଣିତ ହୋଇପାରିବ ନାହିଁ । ଏହାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବାକୁ ଯାଇ 'କାଠ ପାନିଆ' ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ— କିଛି ଦଶନ୍ଧି ତଳେ ଓଡିଶାର ଆଦିବାସୀ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀମାନଙ୍କରେ କାଠ ଏବଂ ବାଉଁଶର ପାନିଆ ବା ଚିରୁଣୀର ପ୍ରଚଳନ ଅନେକ ଦିନ ଯାଏ ଥିଲା, କିନ୍ତୁ ପ୍ଲାଷ୍ଟିକ୍ ପାନିଆର ବହୁଳ ପ୍ରଚଳନ ଫଳରେ ଏହି କାଠ ବାଉଁଶର ଚିରୁଣୀ ତାହାର ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ହରେଇ ବସିଲା ଏବଂ ଏହାର ବିଲୋପନ ଘଟିଲା । ସେହିପରି, ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ ଚାଷୀମାନେ ଚାଷକାର୍ଯ୍ୟ ସମୟରେ ବର୍ଷାରୁ ରକ୍ଷା ପାଇବା ନିମନ୍ତେ ଏକ ପାରମ୍ପରିକ ଉପକରଣ 'ଛତୁର' (ବାଉଁଶ ଏବଂ ଶିଆଳି ପତ୍ରରେ ତିଆରି ଗୋଲାକାର ଆକୃତିର ଉପକରଣ, ଯାହାର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ'

ଉପକୂଳ ଓଡିଶାରେ 'ପଖିଆ' ଭାବରେ ପରିଚିତ) ବ୍ୟବହାର କରୁଥିଲେ, ସମ୍ପ୍ରତି ତାହା ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ହରେଇ ବସିଛି, ଦୁଷ୍ପ୍ରାପ୍ୟ ହୋଇପଡିଛି । ଅତଏବ, ଆମେ ବର୍ତ୍ତମାନର 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବ୍ୟବହୃତ ହେଉନଥିବା କାଠ ବାଉଁଶର ଚିରୁଣୀ ଏବଂ ପଖିଆକୁ ଆମର 'ଲୋକ ଉପକରଣ' ବୋଲି ଉଲ୍ଲେଖକରିବା କୌଣସି ଅର୍ଥ ରଖେନାହିଁ; ଯେପରି, ସମୟର ସ୍ରୋତରେ ସାଧବପୁଅଙ୍କ ବାଣିଜ୍ୟିକ ପରମ୍ପରା ।

ଉପାଦାନର ପୁନରାବୃତ୍ତି କହିଲେ, ସବୁବେଳେ ତାହାର ଅନୁରୂପତା ବା ଏକପ୍ରକାର ଅନୁଷ୍ଠାନକୁ ବୁଝାଏନାହିଁ । କାରଣ, ପରମ୍ପରାର ପୁନରାବୃତ୍ତିରେ ସବୁବେଳେ ଏକରୂପତା ପ୍ରକାଶ ପାଏନାହିଁ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଆମେ ଏଠାରେ ଗୀତକୁଡିଆ ଏବଂ କଥାନିକାରଙ୍କୁ ନେଇପାରିବା । ଏମାନଙ୍କ ପରିବେଷଣର ଯେତେବେଳେ ପୁନରାବୃତ୍ତି ଦେଖାଯାଏ, ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ ଯେ' ସମାନ କାହାଣୀ, ସମାନ ବିଭବର ଗୀତ ପ୍ରତି ପରିବେଷଣରେ ଭିନ୍ନ ସମୟରେ ଭିନ୍ନ ପରିବେଷଣ କ୍ଷେତ୍ରରେ ପରିବେଷିତ ହେଲେ ତାହାର ଆଖ୍ୟାନ ତଥା 'ପାଠ'ରେ ନୂତନତା ଦେଖାଦେଇଥାଏ, ପ୍ରତି ପରିବେଷଣ ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ଭାବରେ ପ୍ରକାଶ ହେବା ସହିତ ନୂତନ ଚିତ୍ରମାନ ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ । ଏବଂ, ଅନେକତଃ ଏହି ପରିପ୍ରକାଶଗୁଡିକରେ ତତ୍କାଳିକ ସଂଯୋଜନା ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ମନେକରନ୍ତୁ, ଜଣେ ଗବେଷକ ଲୋକଗୀତ ସଂଗ୍ରହ ନିମିତ୍ତ କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯାଇଛନ୍ତି, ଏପରିସ୍ଥଳେ ପରିବେଷଣକାରୀମାନେ ତାଙ୍କର ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ବିଭବର ଗୀତ ପରିବେଷିତ କରିବା ସହିତ ଗବେଷକଙ୍କୁ ଯୋଡି ମଧ୍ୟ ଗୀତ ପରିବେଷଣ କରିବା ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ଏହି ତତ୍କାଳିକ ସଂଯୋଜନା କେବଳ ଲୋକ ଗୀତନୁହେଁ ସମସ୍ତ ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶର ଏକ ପ୍ରମୁଖ ଆୟାମ ।[୯]

ପରମ୍ପରାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଜଣକଠାରୁ ଆଉ ଜଣକ ମଧ୍ୟରେ ହେବା ସହିତ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ମଧ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ଏହାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବାକୁ ଏଠାରେ କଥାନି ଉପାଦାନକୁ ହିଁ ନିଆଯାଉ । କଥାନିର କଥାବସ୍ତୁ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ଶୈଳୀ ଜଣେ କଥାନିକାରଠୁ ଆଉ ଜଣେ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଆନ୍ତି । କଥାନିକାର ଜଣେ ବୟସ୍କ ବ୍ୟକ୍ତି, ସେ ପିଲାମାନଙ୍କ ପାଇଁ ତାଙ୍କ କଥାନି ପରିବେଷଣ କଲେ । ସେହି ପରିବେଷଣରୁ ଜଣେ ପିଲା କଥାନି ପରିବେଷଣ ଶିଖିଲା ଏବଂ ତା'ର ସାଙ୍ଗମାନଙ୍କ ପାଖରେ ବା ତାହାର ନିକଟ ସମ୍ପର୍କିତ 'ଗୋଷ୍ଠୀ'ରେ ତାହାକୁ ପରିବେଷଣ କଲା । ଆମେ ଏଠାରେ ବୟସ୍କମାନଙ୍କୁ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରି ପିଲାମାନଙ୍କୁ ଆଉ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କଲେ, ପିଲାଟି ଦ୍ୱାରା ତାହାର ଗୋଷ୍ଠୀରେ କଥାନିର ପରିବେଷଣକୁ 'ଆନ୍ତଃ-ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିବେଷଣ (esoteric performance)' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା । ଅତଏବ, ପରମ୍ପରାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ କେବଳ ସିଧାସଳଖ

ଅତୀତରୁ ଆସେନାହିଁ, ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ସମକାଳରେ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟକ୍ତି-ବ୍ୟକ୍ତି ମଧ୍ୟରେ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ମଧ୍ୟ ଏହାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ଘଟିଥାଏ ।

କିଛି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ତାଙ୍କର ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରା ଅତୀତରୁ ଚୟନ କରିବା ସହିତ ତାଙ୍କର ବର୍ତ୍ତମାନକୁ ଅତୀତ ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ଧାରଣା ଦେବାକୁ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରିଥାନ୍ତି । କାରଣ, ପରମ୍ପରାକୁ ଚୟନ କରିବା ବା ପରମ୍ପରାକୁ ଖୋଜିବା ଆଉ ତାହାର ପୁନରାବଲୋକନ କରିବା, ଗୋଷ୍ଠୀଟିର ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ବିଶ୍ୱାସ ତଥା ଏକତାକୁ ପୁନଃପ୍ରତିଷ୍ଠା ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ । ଯେପରି— ସାଧବ ପୁଅଙ୍କ ବାଣିଜ୍ୟିକ ସ୍ମୃତିକୁ ନେଇ 'ବୋଇତ ବନ୍ଦାଣ' ପାଳନ କରିବା । ଅତଏବ, ଏହି 'ଚୟନିତ ପରମ୍ପରା (selective tradition [Raymod Milliams, quoted in Ben-Amos 1984, 115])'ର ଉଦାହରଣ ଆମକୁ କିପରି ଆମର ପରିଚିତି ସୃଷ୍ଟି କରିବାରେ ଏବଂ ତାହାକୁ ପ୍ରତିଷ୍ଠା ଦେବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ କରାଏ ।

କୌଣସି ଅନୁଷ୍ଠାନରେ ଭାଗନେବା ଏବଂ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିବା ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ଭିତରେ 'ସେମାନେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ଅଂଶ ବିଶେଷ' ଏପରି ଏକ ଭାବନା ଆଣିଥାଏ । ଆମେ ଆମର ସାଙ୍ଗ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବିଭିନ୍ନ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ, ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିଥାଉ । ଏହି ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନ ତଥା ଚୁଟ୍‌କୁଲେର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଆମକୁ ସୂଚାଇ ଦିଏ ଯେ' ଆମେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ଜଣେ ସଦସ୍ୟ । ଅବଶ୍ୟ, ଆମେ ଅନେକ ସମୟରେ ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ନଥାଉ । 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଚ୍ଛେଦରେ ଏହା ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଛି ଯେ, ଆମେ ପ୍ରଥମେ ମୁଖ୍ୟତଃ ପରିବାର ନାମକ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଜନ୍ମଗ୍ରହଣ କରିବା ସହିତ ସ୍ୱତଃସ୍ଫୁର୍ତ୍ତ ଭାବରେ ଏହାର ସଦସ୍ୟତା ଗ୍ରହଣ କରିନେଇଥାଉ । ଏହା ପରେପରେ ଆମର ବନ୍ଧୁ-ପରିଚିତ, ବିଦ୍ୟାଳୟ, ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ, ଏପରିକି କର୍ମ ପରିସର ପରି ଗୋଷ୍ଠୀଗୁଡିକର ସଦସ୍ୟ ହେବା ସହିତ ତଥା ନିକଟ-ସହାବସ୍ଥିତ ସାହି ଗ୍ରାମ, ଅଞ୍ଚଳ, ରାଜ୍ୟ ତଥା ଦେଶ ସହିତ ପ୍ରଜାତି ପରି ବିରାଟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଅଂଶବିଶେଷ ମଧ୍ୟ ହୋଇଥାଉ । ଏସବୁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ହେବା ସହିତ ଆମେ ବିଭିନ୍ନ ଲୋକଧାରା ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ, ତଥାପି ଏହା ବିଷୟରେ ଆମେ କେବେ ସଚେତନ ନଥାଉ ; ତେବେ, ଆମେ କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସଚେତନ ଭାବରେ ବିଭିନ୍ନ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଜଡିତ ହୋଇଥାଉ ଏବଂ ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଚିତି ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଉ । ସଚେତନ ଭାବରେ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ହେବା ପଛରେ ପରମ୍ପରାର ଏକ ପ୍ରଭାବ (appeal) ଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଭୁବନେଶ୍ୱରସ୍ଥିତ 'ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶା ଛାତ୍ର ସଂଘ'ରେ ଜଣେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଛାତ୍ର ସଭ୍ୟ ହେବା, ବା 'ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ର ସଂଘ'ରେ ଜଣେ ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ର

ସଦସ୍ୟ ହେବା । ଜଣେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଛାତ୍ର ତଥା ଆଦିବାସୀ ଛାତ୍ରଟିଏ ଭୁବନେଶ୍ୱରରେ ଏହିପରି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଜଡିତ ହେବା ନିଜ ପରମ୍ପରା ପ୍ରତି ଅନୁରକ୍ତି ତଥା ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିଚିତି ସୃଷ୍ଟି ପାଇଁ ତାଙ୍କ ପ୍ରୟାସର ଫଳ ମାତ୍ର । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ବିଷୟ ହେଲା— ଆମେ ଆମର ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟପୂରଣ ପାଇଁ ନିଜ ଇଚ୍ଛାରେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଚୟନ କରିଥାଉ ଏବଂ ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ନିଜର ପରିଚିତି ସୃଷ୍ଟି କରିବା ସଙ୍ଗେସଙ୍ଗେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରାରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିଚାଲୁ ।

ପୂର୍ବରୁ କୁହାଯାଇଛି ଯେ, ପରମ୍ପରାଟି ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ପାଇଁ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ହେବା ଉଚିତ । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ କହିଲେ, ପରମ୍ପରାକୁ ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତେ ସ୍ୱୀକାର କରୁଥିବା ଦରକାର, ନହେଲେ ତାହା ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇପାରିବନାହିଁ । ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଭିତରେ ଗୋଟିଏ ଉପାଦାନ ସେତେବେଳେ ପାରମ୍ପରିକ ହୋଇପାରିବ, ଯେତେବେଳେ ଏହା ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଗ୍ରହଣୀୟ ହେବା ସହିତ ପରସ୍ପର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭିତରେ ନିର୍ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇପାରୁଥିବ । ମୟୁରଭଞ୍ଜର ମୁଣ୍ଡାରୀ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଜଣେ ପାରିବାରିକ ଅତିଥି ଆସିଲେ ଅବିବାହିତ ଝିଅମାନେ ତାଙ୍କର ପାଦପ୍ରକ୍ଷାଳନ କରିବା ଦେଖାଯାଏ । ତେବେ, ସୁନ୍ଦରଗଡର ମୁଣ୍ଡାରୀ ଆଦିବାସୀ, ଯେଉଁମାନେ କି ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମାବଲମ୍ବୀ, ସେମାନେ କିନ୍ତୁ ଘରକୁ ଅତିଥି ଆସିଲେ ହାତ ଧୋଇବା ପାଇଁ ଏକ ତାଟିଆ (କିମ୍ବା ଯେକୌଣସି ପାତ୍ର) ଆଉ ପାଣି ନେଇ ଆସନ୍ତି ଆଉ ଅତିଥିଙ୍କୁ ସେହି ତାଟିଆରେ ହାତ ଧୋଇବାକୁ କହି ପାଣି ଢାଳି ଦେଇଥାନ୍ତି । ଏହି ପ୍ରଥା ବା ଧାରାକୁ ମୁଣ୍ଡାରୀ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସ୍ୱୀକୃତି ଦେଇଛି ଯେଉଁଥିପାଇଁ ଏହା ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇଛି ଏବଂ ସେମାନେ ମଧ୍ୟ ଏହାକୁ ତାଙ୍କ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଚିତ କରନ୍ତି । ଯଦି କୌଣସି କାରଣବଶତଃ, ଭବିଷ୍ୟତରେ ସେହି ମୁଣ୍ଡାରୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ଏହି ପରମ୍ପରା ପାଳନ କରିବାକୁ ଚାହିଁବେନାହିଁ ତଥା ତାଙ୍କ ଭିତରେ କୌଣସି କାରଣରୁ ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱ ଦେଖାଦିଏ, ତେବେ ଏହି ପରମ୍ପରା ଅଚିରେ ବିଲୋପ ହୋଇଯିବ, ଏଥିରେ ସନ୍ଦେହ ନାହିଁ ।[୨] ଅତଏବ, ପରମ୍ପରା ସେତେବେଳ ଯାଏ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇଥାଏ, ଯେତେବେଳ ଯାଏ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ତାହାକୁ ଉପେକ୍ଷା ନକରି 'ଆମର ପରମ୍ପରା' ବୋଲି ସ୍ୱୀକୃତି ଦେଇଥାଆନ୍ତି । ଏହା ନିଶ୍ଚିତ ଯେ, ପରମ୍ପରାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ହିଁ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଏହି ଆନ୍ତଃ-ଆଦାନପ୍ରଦାନ ବା ଶିକ୍ଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ 'ଏକ ପ୍ରକାରର 'ପ୍ରସ୍ରବଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା' ବା 'kind of osmosis (Glassie 1995, 408)' ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରନ୍ତି, ଯେଉଁଠି ଆମେ ଜାଣିବାକୁ ଚାହୁଁଥିବା ପରମ୍ପରାଟିକୁ ଆମର ପୂର୍ବପିଢି ତଥା ସମସାମୟିକ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ଆମକୁ ଶିଖାଇଥାନ୍ତି ବା ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଆମେ ତାହା ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ ।

ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ଅନେକ ଭାବରେ ହୋଇଥାଏ, ଏବଂ ଆମ ପାଖକୁ ଆସିବା ପୂର୍ବରୁ ପରମ୍ପରାଟି ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବିକାଶ ଲାଭ କରିଥାଏ । ଆମ ଭିତରେ ଏକ ଧାରଣା ଅଛି ଯେ, ପରମ୍ପରା ଧାରାବାହିକ ଭାବେ ଏବଂ ରୈଖିକ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ଗୋଟିଏ ପିଢ଼ିରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପିଢ଼ିକୁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । କିନ୍ତୁ, କ୍ଲିଫୋର୍ଡ୍ ଗିଜ୍ (Clifford Geertz) ସଂସ୍କୃତିକୁ ଏକ 'ୱେବ୍' ବା 'ଅନ୍ତର୍ଜାଲ' ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରନ୍ତି (୧୯୭୫, ୫) । ଅତଏବ, ପରମ୍ପରାକୁ ଏକ ଅନ୍ତର୍ଜାଲୀୟ ବ୍ୟାପାର ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କଲେ ଆମେ ପରମ୍ପରାଟି କିପରି ବିକଶିତ ହେବା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭିତରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ଧାରଣା ପାଇପାରିବା ।

ସଂସ୍କୃତିକୁ 'ଅର୍ନ୍ତଜାଲ' ଭାବରେ ଆକଳନ କଲେ ପରମ୍ପରା ଏହି 'ଅନ୍ତର୍ଜାଲ' ଭିତରେ ସକ୍ରିୟ ଭାବରେ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ ଏବଂ, ଆମେ ଅତୀତକୁ ଏକ ପ୍ରବାହୀ, ଜଟିଳ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ଅଂଶ ଭାବରେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ । 'ପରମ୍ପରା'ର ଏହି ଧାରଣାରୁ ଏହା ସ୍ପଷ୍ଟ ହୁଏ ଯେ ପରମ୍ପରା— 'ଅତୀତରୁ ଭବିଷ୍ୟତ ସୃଷ୍ଟି' (Glassie 1995, 395) । ଏବଂ, ଅତୀତ ହିଁ ଏକମାତ୍ର ଆଧାର, ଯାହାର ଭିତ୍ତିଭୂମିରେ ଆମର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଓ ପରମ୍ପରା ପ୍ରତିଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହା ନିଶ୍ଚିତ ଯେ ଆମେ ଅତୀତର 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ, କିନ୍ତୁ ଆମେ ବର୍ତ୍ତମାନର 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ମଧ୍ୟ ଶିକ୍ଷା କରିଥାଉ ; ଆମେ ଆମର ବର୍ତ୍ତମାନର ଅନୁଭୂତି ଏବଂ ଉପଯୋଗିତାକୁ ଆଖି ଆଗରେ ରଖି ପରମ୍ପରା ସୃଷ୍ଟି କରିବା ସହିତ ତାହାକୁ ଆପଣେଇ ନେଇଥାଉ । ଏହାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟକରିବା ପାଇଁ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ— ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଝିଅଟିଏ ଉତ୍କଳ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ପଢ଼ିବା ସମୟରେ ତାର ସାଙ୍ଗମାନଙ୍କ ସହିତ ମିଶି ଡାଲମା ଖାଇବା ସହିତ ଏହାର ପ୍ରସ୍ତୁତି ମଧ୍ୟ ଜାଣିଲା । ସେ ଛୁଟି ସମୟରେ ଘରକୁ ଫେରିବା ପରେ ଘରେ ମଧ୍ୟ ଡାଲମା ରାନ୍ଧିଲା । ତାଙ୍କ ଘରର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ଏହା ସୁସ୍ୱାଦୁ ଲାଗିଲା । ଏହା ପରେପରେ ସେମାନେ ନିୟମିତ ବ୍ୟବଧାନରେ ଡାଲମା ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ଖାଇଲେ । କିଛିଦିନ ପରେ ସେଇ ଝିଅଟିର ନିକଟ ସମ୍ପର୍କିତ ପରିବାର ଏବଂ ପଡୋଶୀଙ୍କ ଘରେ ମଧ୍ୟ ଏହା ପ୍ରସ୍ତୁତ ହେବା ଦେଖାଗଲା, ଯଦିଓ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଖାଦ୍ୟ ପରମ୍ପରାରେ ଡାଲମା ପ୍ରସ୍ତୁତି ନାହିଁ । ଅତଏବ, ପରମ୍ପରା ଗୋଟିଏ ପିଢ଼ିରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପିଢ଼ିକୁ କେବଳ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇନଥାଏ, ଏହା ସମକାଳର ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ମଧ୍ୟ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହେବା ଦେଖାଯାଏ, ମୁଖ୍ୟତଃ ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ଭୌଗୋଳିକ ପରିବେଶରେ ଅବସ୍ଥାନ କରୁଥିବା ଦୁଇ ଗୋଷ୍ଠୀ ପରସ୍ପରର ସଂସ୍ପର୍ଶରେ ଆସିଲେ ଏପ୍ରକାରର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ପରମ୍ପରାର ଅନ୍ୟ ଏକ ଆୟାମ ହେଲା— ଦୁଇ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭିତରେ ଯେତେବେଳେ ଏକତ୍ରିତ ହେବାର

ଅବସର ଆସେ, ସେତେବେଳେ ସେମାନେ ପରସ୍ପରର ପରମ୍ପରାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିବା ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ ବାଉଁଶ କାରିଗରମାନେ ସମ୍ପ୍ରତି ବିଭିନ୍ନ ଲୋକ ମହୋତ୍ସବମାନଙ୍କରେ ଉତ୍ତର-ପୂର୍ବାଞ୍ଚଳର ବାଉଁଶ କାରିଗରମାନଙ୍କ ସଂସ୍ପର୍ଶରେ ଆସି ସମ୍ପ୍ରତି ବାଉଁଶର ସୂକ୍ଷ୍ମ କାରୁକାର୍ଯ୍ୟପୂର୍ଣ୍ଣ କାମମାନ କରିବା ପରିଦୃଷ୍ଟ ହେଉଛି । ଏହି ଉଦାହରଣ ଦୁଇଟିରୁ ଆମେ ଆଉ ଗୋଟିଏ କଥା ସ୍ପଷ୍ଟ ହୋଇଥାଉ ଯେ— ବେଳେବେଳେ ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି ମଧ୍ୟ ସମଗ୍ର ପରମ୍ପରାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିପାରେ, ଏବଂ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରାକୁ ମଧ୍ୟ ପ୍ରଭାବିତ କରିପାରେ ।

ପରମ୍ପରାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ କଥା କହିଲାବେଳେ ମନରେ ଏକ ପ୍ରଶ୍ନ ଆସେ ଯେ ପରମ୍ପରାକୁ ପ୍ରକୃତରେ କିଏ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ କରେ ? ବା ପରମ୍ପରାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣରେ କେଉଁମାନେ ମୁଖ୍ୟ ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରିଥାଆନ୍ତି । ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ'[୩]ଙ୍କ ସମ୍ପର୍କରେ କହନ୍ତି, ଆମେ ଏପରି ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷଙ୍କୁ 'ସିଆନ୍' କହିପାରିବା, ଯିଏ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରମ୍ପରାକୁ ବିଶେଷ ଭାବରେ ଆୟତ୍ତ କରିଥାନ୍ତି । ଲୋକ ବାଦ୍ୟକାର, ଗୀତକୁଡିଆ, କଥାନିକାର, ପାରମ୍ପରିକ କାରିଗରମାନଙ୍କୁ ଏହି 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ବା 'ସିଆନ୍' ଭାବରେ ଆମେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା । ଜଣେ ସିଆନ୍ ବାଦକ ହିଁ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ଶିକ୍ଷା ଦେଇପାରିବ । ସେହିପରି, ସମସ୍ତେ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ନିର୍ମାଣ କରିପାରିବେ ନାହିଁ, ଜଣେଜଣେ ସିଆନ୍‌ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ହିଁ ଏହା ସମ୍ଭବ । ଅନେକ ସମୟରେ ସିଆନ୍‌ମାନଙ୍କ ଅଭାବରେ ବହୁ ପରମ୍ପରା ବିଲୋପ ହୋଇଯିବା ମଧ୍ୟ ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— କିଛି ଦଶକ ତଳେ ଗାଁମାନଙ୍କରେ କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତିର ଜମି କିମ୍ବା ବାଡିବଗିଚାରେ କୂଅ ଖୋଳା ହେଲାବେଳେ କେଉଁ ସ୍ଥାନରେ ବେଶି ପାଣି ମିଳିବ ତାହା ଜଣେ 'ସିଆନ୍' ଇଂରାଜୀ ଅକ୍ଷର 'Y' ଆକୃତିର ଏକ କାଠି ସାହାଯ୍ୟରେ କହି ଦେଇପାରୁଥିଲେ ।[୪] ସମ୍ପ୍ରତି ସେହି 'ସିଆନ୍'ମାନଙ୍କ ଅଭାବରୁ ଏହି ପରମ୍ପରା ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରୁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ନିଶ୍ଚିହ୍ନ ହୋଇଯାଇଛି ବୋଲି କୁହାଯାଇପାରେ । କେବଳ ହାତଗଣତି କିଛି ଲୋକ ହିଁ ଏହି ପରମ୍ପରାର ଏବେ ଅଧିକାରୀ । ତେବେ, ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ସମସ୍ତ ଲୋକଧାରା କେବଳ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ'ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇନଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ମାଆ ବଡ ଝିଅକୁ ଝୋଟି ଆଙ୍କିବା ଶିଖାଇଲେ, ବଡ ଝିଅ ତା'ର ସାନ ଭଉଣୀ ଏବଂ ପଡିଶା ଘରର ଦୁଇ ଝିଅକୁ ବି ଶିଖାଇଲା । ସେହିପରି, ଅନ୍ୟ ଏକ ପଡୋଶୀ ଝିଅ ତା' ଖୁଡୀଠାରୁ ଝୋଟି ପକାଇବା ଶିଖିଲା । ଏଠାରେ ଏହି ଝୋଟିପକା ପରମ୍ପରାରେ ସମସ୍ତେ କମ୍ ବେଶୀ ଦକ୍ଷତା ରଖନ୍ତି ନିଶ୍ଚୟ— ଅତଏବ, ଝୋଟିପକା ପରମ୍ପରାଟି କୌଣସି

ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଏକ ବ୍ୟକ୍ତିର ଦକ୍ଷତା ଉପରେ ନିର୍ଭର କଲାନାହିଁ । ଅତଏବ, ସବୁ ପରମ୍ପରା ସିଆନ୍ ବା ବିଶେଷ ଦକ୍ଷତା ଥିବା ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କଦ୍ୱାରା ହିଁ ପରିବେଷିତ ହେବ ଏହା ନିଶ୍ଚୟ କୁହାଯାଇନପାରେ ।

ପରମ୍ପରା ବାହକଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ ନେଇ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ମତଭେଦ ଦେଖାଯାଏ ଯେ, 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' କେବଳ ପରମ୍ପରାର ପରିବାହକ ମାତ୍ର, ଅନୁସୃଜକ ନୁହଁନ୍ତି (Noyes 2003, 11) । 'ପରମ୍ପରା ବାହକ'ଙ୍କୁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଏକ ପ୍ରକାରର ସଚେତନ ପରିବେଷକ ବା 'ମାନକ ପରିବେଷକ (standard performer)' ଭାବରେ ଗଣନା କରିଥାନ୍ତି, ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏମାନଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ ଛାତ୍ରମାନଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଜଣେ ପ୍ରଫେସରଙ୍କ ଭୂମିକା ସହିତ ତୁଳନା କରାଯାଇଥାଏ । ଅତଏବ, 'ପରମ୍ପରା ବାହକ'ଙ୍କୁ ଗୁରୁତ୍ୱଦେବା ଅର୍ଥ, ଲୋକଧାରାରେ ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି ପରମ୍ପରାର ଆଦାନପ୍ରଦାନରେ ସକ୍ରିୟ ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରିବେ ଏବଂ ଅନ୍ୟମାନେ ପରମ୍ପରାର ନିଷ୍କ୍ରିୟ ସଦସ୍ୟ ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହେବେ । ଏହା ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ ପ୍ରତି ଏକ ଉଚ୍ଛାଙ୍ଗ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ମାତ୍ର କାରଣ, ଏହା ଦ୍ୱାରା ଜଣେ ବିଶେଷ ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କୁ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କଠାରୁ ପରମ୍ପରାର ଶକ୍ତିଶାଳୀ ବାହକ ଭାବରେ ଗଣନା କରାଯାଏ । ତେବେ, ଏହା ସତ୍ୟ ଯେ, କେତେକ 'ବୈଷୟିକ ପରମ୍ପରା (technological tradition)'ରେ ଏହି 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ବା 'ସିଆନ୍'ଙ୍କ ଭୂମିକା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଏମାନଙ୍କ ବିନା ଏହି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରମ୍ପରାର ସମ୍ପ୍ରସାରଣ କେବେବି ସମ୍ଭବ ହୋଇନପାରେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର 'ଗଣା ବାଜା'ର ପରମ୍ପରା ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ବାଦ୍ୟ ବାୟନ ଏକ ବିଶେଷ କଳା । ସମସ୍ତ ବାଦ୍ୟକାର ଯଦିଓ ଏହି ବାୟନ କଳା ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଶିକ୍ଷା କରିଥାନ୍ତି ତଥାପି ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ 'ବିଶେଷ ପରିବେଷଣକାରୀ (master performer or master crafts people)' ଥାଆନ୍ତି ।[୬] ଏମାନଙ୍କ ପରିବେଷଣ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କ ପରିବେଷଣ ଅପେକ୍ଷା ଉଚ୍ଚ ପ୍ରଶଂସିତ ହେବା ସହିତ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ଏମାନେ ସେହି ପାରମ୍ପରିକ ଜ୍ଞାନ ଶିକ୍ଷା ଦେବା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ଏହିପରି ଲୋକଗୀତରେ, ପାରମ୍ପରିକ ବୟନ କଳାରେ, ହସ୍ତଶିଳ୍ପ ପ୍ରଭୃତିରେ ପାରମ୍ପରିକ ବିଶେଷଜ୍ଞଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇନପାରେ । ଏହା ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ' ଏହି ପାରମ୍ପରିକ ବିଶେଷଜ୍ଞ କେବଳ ପରମ୍ପରାର ଶିକ୍ଷାଦାନ ତଥା ପରମ୍ପରାକୁ ଉଜ୍ଜିବୀତ ରଖିବାରେ ମୁଖ୍ୟଭୂମିକା ନିର୍ବାହ କରିପାରନ୍ତି କିନ୍ତୁ, ସମଗ୍ର ପରମ୍ପରାର ପରିବେଷଣ ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଉପରେ ହିଁ ନିର୍ଭର କରିଥାଏ ।

ଅନେକତଃ, ଲୋକଧାରାର ପରିପ୍ରକାଶ କୌଣସି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷଙ୍କ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରିନଥାଏ । ପୂର୍ବ ଆଲୋଚିତ 'ବୈଷୟିକ ପରମ୍ପରା'ର ଏକଏକ ବିଶେଷଜ୍ଞ ଥାଇପାରନ୍ତି କିନ୍ତୁ, ପରମ୍ପରାଟି ସେହି ବିଶେଷଜ୍ଞଙ୍କୁ ନେଇ ବଞ୍ଚେନାହିଁ ବା

ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୁଏନାହିଁ । ଏହା ବ୍ୟତୀତ, ଲୋକ ପରମ୍ପରାରେ କୌଣସି ଏକ ବ୍ୟକ୍ତି ପରମ୍ପରାର ସମସ୍ତ ଆୟାମ ଉପରେ ବିଶେଷ ଦକ୍ଷତା ହାସଲ କରିବା ବି ସମ୍ଭବ ହୋଇନଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, 'ଗଣା ବଜା' ପରମ୍ପରାରେ ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି ନିସାନ୍, ତାସା, ତିର୍‌ବିଡି, ଟାମ୍‌କି, ଢୋଲ, ମହୁରୀ ପ୍ରଭୃତି ସମସ୍ତ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ବାୟନ କରିବାରେ ଦକ୍ଷତା ରଖିବା ସମ୍ଭବନୁହେଁ ଏବଂ ଦକ୍ଷ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି ଏ ସମସ୍ତ ବାଦ୍ୟଯନ୍ତ୍ର ଏକକାଳୀନ ବାୟନ କରିପାରିବେନାହିଁ । ଅତଏବ, ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଥିବା ପରମ୍ପରାରେ ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଭ୍ୟ ଊଣାଅଧିକେ ଦକ୍ଷ ଏବଂ ପରମ୍ପରାକୁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ କରିବାରେ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକା ନିର୍ବାହକରିବା ଦେଖାଯାଏ । ଲୋକଧାରା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ, କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷକୁ ନୁହେଁ । ଆମେ ପରମ୍ପରାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ବିଭିନ୍ନ ଭାବରେ କରିଥାଉ, ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ କରିଥାଉ । ପରମ୍ପରା କହିଲେ, ଆମର ବର୍ତ୍ତମାନର ବ୍ୟବହାର ଯାହା ଦ୍ୱାରା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଜଣକ ସହିତ ଅନ୍ୟ ଜଣକ ଜଡିତ, ପରିଚିତ ହୋଇଥାଏ; ଏହି ସମ୍ପର୍କ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ମଧ୍ୟ ହୋଇପାରେ, ଯାହା ଆମକୁ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପ୍ରଜାତି ଭାବରେ, ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବରେ ପରିଚିତି ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ ।

ପାରିବାରିକ ହେଉ କି ପ୍ରଜାତିକ, ଧାର୍ମିକ ଅବା ସ୍ଥାନୀୟ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀ ଯାହା ବି ହେଉ ପରମ୍ପରା ଗୋଷ୍ଠୀ ଭାବନା ଉପରେ ନିର୍ଭର କରିଥାଏ । ପରମ୍ପରା ଆମକୁ ଏକ ପରିଚିତି ଦେଇଥାଏ, ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ପରିଚିତ ହେବାକୁ ଆମକୁ ପରମ୍ପରା ସୁଯୋଗ ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ । ଆମର ପୂର୍ବ ପିଢି ସହିତ, ଆମର ପରିବାର, ପ୍ରଜାତି, ଆମର ଗୋଷ୍ଠୀ ବିଶେଷ ଯାହା ଆମେ ଆମ ପାଇଁ ମହତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ମନେକରିଥାଉ ତା' ସହିତ ଜଡିତ ହେବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ, ଅନେକ ସମୟରେ ଅନେକ ପରମ୍ପରାର ବିଲୋପନ ହେବା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଏ ଏବଂ ସମୟ, ପରିସ୍ଥିତି ଓ ପରିବେଶର ପ୍ରଭାବରେ ପରମ୍ପରାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସିଥାଏ । ଏହି ପରିବର୍ତ୍ତନରେ ପୁରାତନ ପରମ୍ପରାର ବିଲୋପନ ହେବା ସହିତ ନୂତନ ପରମ୍ପରାର ସର୍ଜନ ହେବା ଅନେକତଃ ସ୍ୱାଭାବିକ ହୋଇପଡେ । ଗୋଟେ ସମୟରେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଗଣା ବା ଡମ୍ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ 'ପଲିଆ ଗୀତ'ର ପରମ୍ପରା ଥିଲା ଯାହା ସମ୍ପ୍ରତି ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଭାବରେ ଲୋପ ପାଇଯାଇଛି । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଉପକୂଳ ଓଡିଶାରେ ଆଉ 'ପୁଆଣି ଘର' ପରମ୍ପରା ନାହିଁ । ସେହିପରି, ଓଡିଶାର ଅନେକ ଆଦିବାସୀ ଏବଂ ଅଣଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀମାନଙ୍କରେ ଝିଅର ବିବାହକାଳରେ କନ୍ୟାପିତା ବରପକ୍ଷରୁ 'ଝୋଲା ଟଙ୍କା' ଗ୍ରହଣ କରିବା ବିଧି ଥିଲା ଯାହା, ସମ୍ପ୍ରତି କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ନାମକୁ ମାତ୍ର ଟଙ୍କାଟିଏ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଉଛି । ଏହି ତିନୋଟି ଉଦାହରଣରୁ ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଲେ ଯେ, ପ୍ରଥମତଃ ଦୁଇଟି ପରମ୍ପରାର ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ବିଲୋପନ ହୋଇଯାଇଛି କାରଣ, ସେହି ପରମ୍ପରାକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ

ଆଉ ପରିବେଷଣ ଯୋଗ୍ୟ ମନେକଲେ ନାହିଁ । ତୃତୀୟ ପରମ୍ପରାଟି ମଧ୍ୟ ସେହିଭଳି ସମାଜିକ ରୀତି ରକ୍ଷା ପାଇଁ ପରିବର୍ତ୍ତିତ ଭାବରେ ପାଳନ କରାଯାଉଛି । ଅତଏବ, ପରମ୍ପରାରେ ମଧ୍ୟ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସେ, ଯେତେବେଳେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀଟି ଭାବେ ଯେ ସମକାଳରେ ଏହି ପରମ୍ପରା ଏପରି ଭାବରେ ହିଁ ରହିବା ଉଚିତ ବା ଏପରି ଭାବରେ ଏହି ପରମ୍ପରାକୁ ପାଳନ କଲେ ଏହା ଆମ ପାଇଁ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ହେବ । ପରମ୍ପରାର ଏହି ପ୍ରକାରର ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆବଶ୍ୟକତା ଓ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ପ୍ରୟୋଜନୀୟତାକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ ।[୬]

ପରମ୍ପରାର ବିଲୋପନ, ପରିବର୍ତ୍ତନ କ୍ଷେତ୍ରରେ କିଛି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଏବଂ ସଂସ୍କୃତିବିଦ୍ ଭାବନ୍ତି ଯେ, ଯେହେତୁ ପରମ୍ପରା ଆମର ପୂର୍ବପୁରୁଷଙ୍କଠାରୁ ଆସିଛି ଏହା ନଷ୍ଟ ନହେବା କଥା ବା ଏଥିରେ କୌଣସି ପ୍ରକାରର ପରିବର୍ତ୍ତନ ହେବାକଥା ନୁହେଁ । କିନ୍ତୁ, ପରମ୍ପରାର ପରିଭାଷା ଅନେକତଃ ଜଟିଳ । ଆମେ ପରମ୍ପରା ଏବଂ ଇତିହାସ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ସୂକ୍ଷ୍ମ ପ୍ରଭେଦଟିକୁ ଜାଣିବା ଆବଶ୍ୟକ । କୌଣସି ଏକ ପ୍ରଥା ଇତିହାସ ହୋଇପାରେ କିନ୍ତୁ, ପରମ୍ପରା କହିଲେ— ଗୋଷ୍ଠୀର ଆବଶ୍ୟକତା ତଥା ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ଅନୁସାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳ, ଗ୍ରହଣଶୀଳ ଏବଂ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଯୋଗ୍ୟ ଏକ ପ୍ରଚଳିତ ଧାରା । ଓଡିଶାର ବଣିକମାନେ ବାଣିଜ୍ୟ କରିବା ପାଇଁ ଦ୍ୱୀପାନ୍ତର ଯାତ୍ରା ହେଉଛି ଏକ ଐତିହାସିକ ଘଟଣା । କିନ୍ତୁ, ସେଇ ସ୍ମୃତିକୁ ଆଧାର କରି 'କାର୍ତ୍ତିକ ପୂର୍ଣ୍ଣିମୀ' ଦିନ 'ବୋଇତ ଭସାଣ' ଉତ୍ସବ ପାଳନ କରିବା ଏକ ପରମ୍ପରା । ଅତଏବ, କୌଣସି ପରମ୍ପରା ସେତେବେଳେ ବିଲୋପ ହୋଇଥାଏ, ଯେତେବେଳେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ପାଇଁ ତାହା ମୂଲ୍ୟହୀନ ହୋଇପଡେ । ଏଠାରେ ଏହା ବି ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ' ଯଦି, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଗୋଟିଏ ପରମ୍ପରାର ବିଲୋପନ ଦେଖାଯାଏ, ତାହାର ଅର୍ଥ ନୁହେଁ ଯେ, ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ମଧ୍ୟ ସେହି ପରମ୍ପରାର ବିଲୋପନ ଘଟିବ । ବ୍ୟକ୍ତି ଭଳି ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଏବଂ ଅନନ୍ୟ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଖରାଦିନରେ ମାଣ୍ଡିଆଜାଉ ଖାଇବା ପଶ୍ଚିମ ଏବଂ ଦକ୍ଷିଣ ଓଡିଶାର ଆଦିବାସୀ ତଥା ଅଣଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ଖାଦ୍ୟ ପରମ୍ପରା । ସମ୍ପ୍ରତି ଅନେକ ଅଣଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ଆଉ ମାଣ୍ଡିଆ ଜାଉ ଖାଉନାହାନ୍ତି । ତେବେ, ଏହା ଆଦିବାସୀ ଖାଦ୍ୟ ପରମ୍ପରାରୁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ବିଲୋପ ହୋଇନାହିଁ; ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଅନେକ ଆଦିବସୀ ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଖାଦ୍ୟ ପରମ୍ପରାରେ ମାଣ୍ଡିଆ ଜାଉର ପ୍ରାଧାନ୍ୟ ଅଛି । ଏଠାରେ ପାରମ୍ପରିକତାର ଆଉ ଏକ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ— ଆମେ ଦେଖୁ ଯେ, ଅନେକ ଆଦିବାସୀ ଗୋଷ୍ଠୀ ବିନା ଚାଉଳରେ କେବଳ ମାଣ୍ଡିଆକୁ ଜାଉ କରି କିମ୍ବା ଆମ୍ବ କୋଇଲିକୁ ମଧ୍ୟ ଜାଉ କରି ବର୍ଷର ଅନେକ ସମୟରେ ଖାଇବା ଦେଖାଯାଏ । ଅତଏବ, ଆମେ ଖରାଦିନରେ ମାଣ୍ଡିଆ ଜାଉ ଖାଇବାକୁ ତ ଖାଦ୍ୟ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରୁଛୁ, ତେବେ ବର୍ଷର ମାସାଧିକ କାଳ ଏପରି ବିନା ଚାଉଳରେ ମାଣ୍ଡିଆ, ଆମ୍ବ

କୋଇଲି ଜାଉ ଖାଇବାକୁ ମଧ୍ୟ କ'ଣ ଖାଦ୍ୟ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା କି ? ଯଦି ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଦେଖାଯାଏ ତେବେ, ଏହାକୁ କେବେବି ପାରମ୍ପରିକ ଖାଦ୍ୟ କୁହାଯାଇପାରିବ ନାହିଁ । କାରଣ, ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଗୁଡିକରେ ନିୟମିତ ଖିଆ ଯାଉଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଏହା ପଛରେ ଯେଉଁ ଆର୍ଥିକ ଆୟାମ ଜଡିତ ତାହାକୁ ଅସ୍ୱୀକାର କରାଯାଇନପାରେ । ଅତଏବ, କୌଣସି ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସାମାଜିକ ବୈଷମ୍ୟ ତଥା ଅବ୍ୟବସ୍ଥା ଜନିତ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ପ୍ରସ୍ଥିତିକୁ ସଠିକ୍ ଭାବରେ ବିଚାର ନକରି ତାହାକୁ ସେମାନଙ୍କର ପରମ୍ପରା କହିବା ଆଦୌ ସମୀଚୀନ ନୁହେଁ ।

ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଏକ ପ୍ରକ୍ରିୟା ବା ପ୍ରଥାକୁ ଯେତେବେଳେ ଆବଶ୍ୟକ ଏବଂ ପ୍ରୟୋଜନୀୟ ବୋଲି ମନେକରେ ଏବଂ ଏହାର ପାଳନ ତଥା ପରିବେଷଣ କରେ ସେତେବେଳେ ତାହା ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଯେତେଦିନ ଯାଏ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ଏକ ପରମ୍ପରାକୁ ଅପ୍ରୟୋଜନୀୟ ମନେକରିନାହାନ୍ତି, ସେତେଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ତାହାର ବିଲୋପନ ଅସମ୍ଭବ । ତେବେ ସମୟ, ପରିବେଶ, ପରିସ୍ଥିତି ଏବଂ ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ଅନୁସାରେ ପରମ୍ପରାରେ ଅନେକ ପରିବର୍ତ୍ତନ, ତଥା ନୂତନ ସଂଯୋଜନା ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ପରମ୍ପରାର ଦୁଇଟି ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି, ତାହା ହେଲା— 'ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳତା' ଏବଂ 'ରକ୍ଷଣଶୀଳତା' (Tolken 1979, 34-35) । ପରମ୍ପରା ସେତେବେଳେ ରକ୍ଷଣଶୀଳ ହୋଇଥାଏ, ଯେତେବେଳେ ତାହା ଗୋଷ୍ଠୀ ବା ବ୍ୟକ୍ତିର ଇଚ୍ଛା ଅନିଚ୍ଛାର ଉର୍ଦ୍ଧ୍ୱରେ ଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— 'ବିହନ୍‌ଛିନା ଯାତ୍ରା' । ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ସମସ୍ତ ଚାଷି ଏହି ବିହନ୍‌ଛିନା ଯାତ୍ରାରେ ଯୋଗ ଦେଇଥାଆନ୍ତି । କେହି ଏହାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରି ପାରିବେନାହିଁ । ସେହିପରି, ଜନ୍ମ-କର୍ମ-ବିବାହ-ମୃତ୍ୟୁ ସମ୍ପର୍କିତ କର୍ମକର୍ମାଣୀ, ଯାହା ପାଳନ କରିବା ଏକ ପ୍ରକାରର ବାଧ୍ୟତାମୂଳକ । ଯଦି, କୌଣସି ସଦସ୍ୟ ଏହି ପରମ୍ପରାର ପାଳନ ନକରନ୍ତି, ତେବେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ତାହାଙ୍କୁ କେହି ସହଜରେ ଗ୍ରହଣ କରିବେନାହିଁ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଉପକୂଳ ଓଡିଶାର ବିବାହ ପରମ୍ପରାକୁ ନିଆଯାଇପାରେ— କନ୍ୟାର ଅନୁକୂଳ ହୋଇସାରିଥିଲେ କନ୍ୟାର ପରିବାରର କୌଣସି ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମୃତ୍ୟୁହେଲେ ମଧ୍ୟ ତାହାର ବିବାହକାର୍ଯ୍ୟ ବନ୍ଦ କରାଯାଇପାରିବ ନାହିଁ, ମାମୁଁ(ଝିଅର) ତାହାକୁ ଝିଅରୂପରେ ଗ୍ରହଣକରି ବିବାହ ଦେବାକୁ ହୋଇଥାଏ । ଏ ଧରଣର ପରମ୍ପରାଗୁଡିକରେ କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତି କିମ୍ବା ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ନିଜ ଇଚ୍ଛା ମୁତାବକ କୌଣସି ପ୍ରକାରର ପରିବର୍ତ୍ତନ କରିପାରିବେନାହିଁ । ତେବେ, କନ୍ୟାପିତାର ବିବାହକାଳୀନ ଝୋଲାଟଙ୍କା ଗ୍ରହଣ, ଯାହା ବିବାହ ପରମ୍ପରାର ଏକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ମାତ୍ର କିନ୍ତୁ, ଏହା ବିବାହ କର୍ମ (ritual) ସମ୍ପର୍କିତ ନୁହେଁ, ଏଣୁ ତାହା ପରିବର୍ତ୍ତନକୁ ଆପଣେଇ ନେଇଛି । କାରଣ, ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ଏହି

ପରିବର୍ତ୍ତନକୁ ପ୍ରୟୋଜନୀୟ ମନେକରିଛନ୍ତି । ସେହିପରି, ସାଧାରଣତଃ ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶଗୁଡ଼ିକ ହିଁ ଅନ୍ୟ ପରିପ୍ରକାଶ ଅପେକ୍ଷା ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳତାକୁ ସହଜରେ ଆପଣେଇ ନେଇଥାଏ । ତେବେ, କିଛିକିଛି ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିର ମଧ୍ୟ ବିଲୋପନ ଦେଖିବାକୁ ମିଳୁଛି । ପଶ୍ଚିମ ଓଡ଼ିଶାରେ ବହୁପ୍ରଚଳିତ ଝିଅମାନଙ୍କର ଏକ ପ୍ରାକ୍-ବୈବାହିକ କର୍ମ 'କଣାବରା'[୭] ଆଉ ପାଳନ କରାଯାଉନାହିଁ ।

ଗୋଟିଏ ପରମ୍ପରା ଉପରେ କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତିର ବା ଗୋଷ୍ଠୀର ପ୍ରଭାବ ତାହା ସଚେତନ ଭାବରେ ହେଉ କିମ୍ବା ଅଜାଣତରେ ହେଉ, ଏକ ପରିବର୍ତ୍ତନର ମାଧ୍ୟମ । ବିଶେଷକରି ବାଚିକ ଲୋକଧାରାରେ ଏହି ପ୍ରକାରର ପରିବର୍ତ୍ତନକୁ ଆମେ ସ୍ପଷ୍ଟ ଭାବରେ ଲକ୍ଷ୍ୟ କରିପାରିବା । କଥାନି, ଗୀତ, ଚୁଟ୍‌କୁଲେର ପରିବେଷଣ ଉପରେ ଶ୍ରୋତାଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତି ଅନେକ ପ୍ରଭାବ ପକାଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଏକ କଥାନି ପରିବେଷଣ ସମୟରେ କଥକ କୌଣସି ଏକ ପ୍ରେମ-ଶୃଙ୍ଗାରମୂଳକ ଉପାଖ୍ୟାନ ବର୍ଣ୍ଣନା କରୁଛନ୍ତି, ସେଇଠି ଯଦି ତାଙ୍କର 'ଖେତା' ବା 'ହୁରିଆ'[୮] ସମ୍ପର୍କିତ ଶ୍ରୋତା କିମ୍ବା ଅନ୍ୟ ଚଳନୀୟ ଶ୍ରୋତା ହିଁ ଥିବେ, ତା'ହେଲେ ତାହାର ବର୍ଣ୍ଣନା ଯେପରି ହେବ, ସେଇଠି ଭଉଣୀ କିମ୍ବା ମାଉସୀ ବା ଖୁଡ଼ୀ ଭଳି ଅନ୍ୟ ମାନ୍ୟ-ସମ୍ପର୍କୀୟ କୌଣସି ଶ୍ରୋତା ଥିଲେ ତାଙ୍କର ପରିବେଷଣ ବା ଆଖ୍ୟାନ ଭାଗ ତଥା ବର୍ଣ୍ଣନାଶୈଳୀରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ କରିବା ନିଶ୍ଚିତ । ସେହିପରି, ଲୋକକ୍ରୀଡ଼ାର ଅନେକ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ତଥା 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ପରିଦୃଷ୍ଟ ହୋଇଥାଏ, ଯାହା ପରିବେଶ ଏବଂ ପରିସ୍ଥିତି ଆଧାରିତ ପରିବର୍ତ୍ତନର ଏକଏକ ପ୍ରକୃଷ୍ଟ ଉଦାହରଣ ।[୯] ଲୋକ ଉପାଦାନର ପରିବର୍ତ୍ତିତ ପରିବେଷଣ ତାହାର ଯେଉଁ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ତଥା 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ ତାହା ହିଁ ଲୋକଧାରାର ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳତାର ସ୍ୱରୂପ ।

ପରମ୍ପରାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳତା ନୂତନ ପରମ୍ପରାକୁ ଜନ୍ମ ଦେବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ହବସ୍‌ବାମ୍ (Eric Hobsbawm) ଏବଂ ରେଞ୍ଜର୍ (Terence Ranger) 'ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ' କଥା ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି ତାଙ୍କ *The Invention of Tradition* (1983) ପୁସ୍ତକରେ ।[୧୦] ପରିବେଶ, ପରିସ୍ଥିତି ଏବଂ ସମୟର ଆବେଦନ ତଥା ସମକାଳୀନ ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଲୋକଧାରାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ପରମ୍ପରାର ଏହି ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳତା ଏବଂ ଗ୍ରହଣଶୀଳତା ନୂତନ ପରମ୍ପରାକୁ ବିକଶିତ କରିଥାଏ । ବେଳେବେଳେ ନୂତନ ଗୋଷ୍ଠୀ ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ କରିଥାନ୍ତି, ଯାହା ଭବିଷ୍ୟତରେ ପିଢ଼ି ପରେ ପିଢ଼ି ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଅନ୍ୟ ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରାକୁ ଆପଣେଇ ନେବା ସହିତ ତାହାକୁ ନିଜ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବଜାୟ ରଖିବା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ମନେକରନ୍ତୁ, ମାଝୀଗୁଡ଼ାର ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କ ଖଲିଗଡ଼ର କୌଣସି ଏକ ବ୍ୟକ୍ତି ସହିତ ଭାବର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଲା ବା ନୂତନ ସମ୍ପର୍କ

ଗଢ଼ି ଉଠିଲା, ସେମାନେ ମିତ ବସିଲେ । ଖଲିଗଡ଼ର ବ୍ୟକ୍ତି ଜଣକ ତାଙ୍କ ଘରେ 'ଗୋପାଗୋସେନ୍ ଦେବୀ'ଙ୍କୁ ପୂଜା କରନ୍ତି । ମାଝୀଗୁଡ଼ାର ବ୍ୟକ୍ତି ଜଣକ ଖଲିଗଡ଼ର ତାଙ୍କର ଏହି ମିତଙ୍କ ଘରୁ କିଛି ସାରୁ ନେଇକି ଆସିଲେ । ସେଇ ସାରୁରେ ଗୋପାଗୋସେନ୍ ଦେବୀ ଆସିଲେ ।[୧୧] ଫଳସ୍ୱରୂପ, ପରିବାରରେ ଗୋପାଗୋସେନ୍‌ଙ୍କୁ ପୂଜା କରିବାକୁ ହେଲା ଯଦିଓ, ଏହା ଆଗରୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବାରରେ ଗୋପାଗୋସେନ୍ ଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରିବାର ପରମ୍ପରା ନଥିଲା, ଏପରିକି ସମଗ୍ର ଗ୍ରାମରେ କେହି ବି ଏହି ଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କରୁଥିବାର ଉଦାହରଣ ନଥିଲା । ସେହିପରି, ବାପା ମିତ ବସିଥିଲେ ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ପୁଅ ମଧ୍ୟ ତା'ଙ୍କୁ 'ମିତ୍ ବାପା' ବୋଲି ସମ୍ବୋଧନ କରିବାକୁ ହୋଇଥାଏ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଦୁଇଜଣ ମିତଙ୍କର ପୁଅଝିଅମାନେ ମିତ୍ ଭାଇ, ମିତ୍ ଭଉଣୀ ଭାବରେ ସମ୍ପର୍କ ରକ୍ଷାକରିବାକୁ ପଡ଼ିଥାଏ ଏବଂ ପରସ୍ପରର ପରିବାର ପରସ୍ପରକୁ ସମ୍ମାନ ଆଦର କରିବା ଦେଖାଯାଏ ।

ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରାକୁ କିପରି ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଆପଣେଇ ନେଇଥାଏ ତାହାର ଏକ ଉଦାହରଣ ହେଲା— କିଛି ବର୍ଷ ପୂର୍ବେ ଆଦିବାସୀ ଏବଂ କିଛି ଅଣଆଦିବାସୀ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବିବାହ ପାରମ୍ପରିକ ଧଙ୍ଗଡ଼ାମାଝୀ[୧୨] ହାତରେ ସମ୍ପନ୍ନ ହେଉଥିଲା, ମାତ୍ର ସମ୍ପ୍ରତି ସେମାନେ ବୈଦିକ ପରମ୍ପରାକୁ ଆପଣେଇ ନେଇ ବ୍ରାହ୍ମଣ ପୁରୋହିତଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ବିବାହ କାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପନ୍ନ କରିବା ଦେଖାଯାଉଛି । ଏହି ନୂତନ ପରମ୍ପରାର ସଂଯୋଜନା ବା ବିକାଶ ମାନେନୁହେଁ ଯେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟ ତାହାକୁ ମାନି ନେବେ ଏବଂ ଅବିକଳ ଭାବରେ ତାହା ପାଳନ ପରିବେଷଣ କରିଚାଲିଥିବେ, ସେଇ ପରମ୍ପରାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ବି ଆସିପାରେ । ଏଠାରେ ଏହା ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଉପରୋକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଅଧିକାଂଶ ସଦସ୍ୟ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଧଙ୍ଗଡ଼ାମାଝୀ ହାତରେ ହିଁ ବିବାହ କାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପନ୍ନ କରୁଛନ୍ତି । ସେହିପରି, ବାପାଙ୍କର ବା ଜେଜେ ବାପାଙ୍କର ମିତ, ମହାପ୍ରସାଦ ଘର ସାଙ୍ଗରେ ପରବର୍ତ୍ତୀ ପିଢ଼ିର ସମ୍ପର୍କ କ୍ଷୀଣ ବି ହୋଇପଡ଼ିଥାଏ, ଯାହା ଦୁଇ ପରିବାରର ନୂତନ ପିଢ଼ିର ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କ ଉପରେ ନିର୍ଭର କରିଥାଏ ।

ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ଏବଂ ନୂତନ ସଂଯୋଜନା ସାମାଜିକ ଏବଂ ରାଜନୈତିକ ପରିଚିତି ନିର୍ମାଣ ପାଇଁ ଏକ ଆବଶ୍ୟକତା ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ବେଳବେଳେ ଦେଖାଯାଏ "...Ethnic groups, regional groups, organizational and occupational groups, families: all such groups may find themselves creatively utilizing "past practices"—both inherently aged ones and deliberately aged ones—as manipulable markers of a common identity." (Tuleja 1997, 3) । ଲୋକଧାରାର ବା ଲୋକ ଉପାଦାନର ସାମାଜିକ ତଥା ରାଜନୈତିକ ବ୍ୟବହାର ମଧ୍ୟ ନୂତନ ଆୟାମ ନୁହେଁ ।[୧୩] ତେବେ ବିଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନ, ତଥା 'ଲୋକ'—

ଗୋଷ୍ଠୀ ସେମାନଙ୍କର ବା ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ସାମାଜିକ ରାଜନୈତିକ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟସାଧନ ନିମିତ୍ତ ବ୍ୟବହାର କରିବା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଏ । ଗୋଷ୍ଠୀର ସାମାଜିକ ପ୍ରତିଷ୍ଠା ବା ପରିଚିତି ପାଇଁ ତଥା ରାଜନୈତିକ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ସାଧନ ପାଇଁ ଏପରି କରାଯାଇଥାଏ । ବେଳେବେଳେ ପୁରାତନ ପରମ୍ପରାର ପୁନଃପ୍ରତିଷ୍ଠା ସହିତ ପ୍ରଚଳିତ ପରମ୍ପରାକୁ ଚତୁରତାର ସହିତ ମଧ୍ୟ ପ୍ରୟୋଗ କରାଯାଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଲାଞ୍ଜିଗଡ ଅଞ୍ଚଳରେ ବହୁରାଷ୍ଟ୍ରୀୟ କମ୍ପାନୀକୁ ବିରୋଧ କରି 'ନିୟମରାଜା' ପୂଜାର ଆୟୋଜନ ।[୧୪] ସେହିପରି, କାଶୀପୁର ତଥା ବଲାଙ୍ଗୀର ଅଞ୍ଚଳରେ କମ୍ପାନୀକୁ ବିରୋଧକରି ଅନେକ ଲୋକଗୀତ ଶୁଣିବାକୁ ମିଳେ, ଯାହା ଲୋକଗୀତର ସ୍ୱରୂପ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସଂଯୋଜନା ।[୧୫] ଲୋକଗୀତରେ ସମାଜିକ ବିସଙ୍ଗତି ଏବଂ ଅବ୍ୟବସ୍ଥା ପ୍ରତି ସ୍ୱର ଉତ୍ତୋଳନ ନୂଆ ନୁହେଁ, ତେବେ ସାମ୍ପ୍ରତିକ ପରିସ୍ଥିତିରେ ଗୋଟିଏ ରାଜନୈତିକ ଆବଶ୍ୟକତାକୁ ନେଇ ନିଜର ଅଧିକାର ପାଇଁ, ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିଚିତି ପାଇଁ କିପରି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସୃଜନଶୀଳ ଭାବରେ ସେମାନଙ୍କର ଭାବ ଓ ଆବେଗକୁ ପ୍ରକାଶ କରୁଛନ୍ତି, ତାହା ଏଠାରେ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ପରମ୍ପରାର ଏହି ନୂତନ ବିକାଶ ବା ନୂତନ ସଂଯୋଜନା କୌଣସି ନକାରାତ୍ମକତା ନୁହେଁ କିମ୍ବା ଲୋକଧାରାର କୌଣସି 'ପ୍ରଚ୍ଛନ୍ନ ପ୍ରକ୍ରିୟା' ନୁହେଁ, ବରଂ ଏକ ପରିବର୍ତ୍ତିତ ପରିସ୍ଥିତି ସହ ତାଳଦେଇ ଚାଲିଥିବା ସର୍ଜନଶୀଳ ଆୟାମ ।

ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ବା ପରିବର୍ତ୍ତନ କଥା କହିଲାବେଳେ ଏହାର 'ଯଥାର୍ଥତା (authenticity)' ଉପରେ ପ୍ରଶ୍ନ କରାଯାଇଥାଏ । କୁହାଯାଏ— ଯଦି ଗୋଟିଏ ପରମ୍ପରାର ଇତିହାସ ନାହିଁ, ତେବେ ତାହା କିପରି ଯଥାର୍ଥରେ ଏକ ପରମ୍ପରା ଭାବରେ ପରିଗଣିତ ହୋଇପାରିବ ? କିନ୍ତୁ, ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବେଳେବେଳେ କିପରି ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ହୋଇଥାଏ, ତାହା ଆମେ ଆଲୋଚନା କରିସାରିଛୁ । ପ୍ରକୃତରେ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଯେଉଁମାନେ ଲୋକଧାରା ସହିତ ପୁରାତନତା, ଗ୍ରାମ୍ୟ, ତଥା ଜନଜାତୀୟତାକୁ ଯୋଡନ୍ତି, ସେମାନେ ହିଁ ପରମ୍ପରାର ଐତିହାସିକତାକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଅନ୍ତି । ଲୋକଧାରାର ପରିସର ଏଇ ଗ୍ରାମ୍ୟ, ପୁରାତନ, ତଥା ଜନଜାତୀୟ ପରିସରରୁ ବାହାରି ଆସି ବ୍ୟାପକ ଅଧ୍ୟୟନର କ୍ଷେତ୍ର ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିଛି । ସମ୍ପ୍ରତି ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକମାନେ 'ପରମ୍ପରା' କହିଲେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ, ଆଦାନପ୍ରଦାନର ସ୍ୱରୂପ ଏବଂ ପରିଚିତିକୁ ଦେଖନ୍ତି । ଏବଂ, ଯଥାର୍ଥତା ନୁହେଁ, ପ୍ରକୃତରେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ସେମାନଙ୍କ ପରମ୍ପରାକୁ ସଂଜ୍ଞା ପ୍ରଦାନ କରୁଛନ୍ତି ବା ତାହାର ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରୁଛନ୍ତି ତାହା ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଅତଏବ, ଯଦି ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ପ୍ରକ୍ରିୟା ଉପରେ ପରମ୍ପରା ନିର୍ଭର କରୁଥାଏ, ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀଟି ଯଦି ସଫଳ ଭାବରେ ଏକ ପରମ୍ପରା ମଧ୍ୟରେ ତାଙ୍କର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିପାରୁଛନ୍ତି,

ତେବେ ସେହି ପରମ୍ପରା ସେମାନଙ୍କ ପାଇଁ ଯଥାର୍ଥ ନିଶ୍ଚୟ । ଯଥାର୍ଥତା ଏକ ଆପେକ୍ଷିକ ଶବ୍ଦ । ପରମ୍ପରାର ଯଥାର୍ଥତା କିଏ ନିର୍ଦ୍ଧାରିତ କରୁଛି ? ଗୋଷ୍ଠୀ ନା ଆଉ କିଏ ? ଏବଂ, କେଉଁ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟରେ ଏ ଯଥାର୍ଥତାର ପ୍ରଶ୍ନ ? ଯଦି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ପାଇଁ ପରମ୍ପରାଟି ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ, ତେବେ ତାହାର ଐତିହାସିକତା ଥାଉ କି ନଥାଉ ତାହା ଯଥାର୍ଥ ନିଶ୍ଚୟ, ଏଥିରେ କୌଣସି ସନ୍ଦେହ ପ୍ରକାଶ କରାଯାଇନପାରେ କିମ୍ବା ଏହାର ଯଥାର୍ଥତାକୁ ନେଇ କୌଣସି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ପ୍ରଶ୍ନ କରିବା ସମୀଚୀନ ନୁହେଁ ।

ଲୋକ ଉପାଦାନର ବ୍ୟବସାୟୀକରଣ ତଥା ଲୋକଧାରା 'ପାଠ'ର ରାଜନୈତିକ ଏବଂ ସାମାଜିକ ଉପଯୋଗ ସମୟରେ ଯଥାର୍ଥତାର ପ୍ରଶ୍ନ ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକା ନିର୍ବାହ କରିଥାଏ । ଆମେ ଲୋକ ମହୋତ୍ସବମାନଙ୍କରେ ପାରମ୍ପରିକ ଉପକରଣଗୁଡିକର ବିକ୍ରୟ ହେବା ଦେଖିବାକୁ ପାଉଛୁ । ଏପରି କ୍ଷେତ୍ରରେ କେତେକ ବିଦ୍ୱାନ କ୍ଷୋଭ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଆନ୍ତି ଯେ, ଲୋକ ଉପାଦାନଗୁଡିକର ଏଇ ବ୍ୟବସାୟୀକରଣ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଉପାଦାନର ସର୍ଜନଶୀଳତାକୁ ଏବଂ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିପ୍ରକାଶ ପ୍ରତି ଏକ ପ୍ରକାର ଶୋଷଣ । ଏହା ଏକ ବୃହତ୍ତର ଲୋକଗୋଷ୍ଠୀର ସର୍ଜନଶୀଳତାର କେବଳ ଏକ ବସ୍ତୁଗତ ପରିବେଷଣ ମାତ୍ର, ଫଳତଃ 'ଲୋକ କଳା' ତାହାର ପାରମ୍ପରିକ ସର୍ଜନଶୀଳ ପରିବେଶରେ ପରିପ୍ରକାଶିତ ନହୋଇ କେବଳ ବସ୍ତୁ ଭାବରେ ପ୍ରକାଶିତ ହେବାରେ ସୀମିତ ହୋଇ ରହିଯାଉଛି । ଏହି ବ୍ୟବସାୟୀକରଣ ଯଥାର୍ଥ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଏକ କଳାତ୍ମକହୀନ ନିମ୍ନ-ପ୍ରତିରୂପ ସୃଷ୍ଟି କରିବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଅଧିକ ପ୍ରଶ୍ରୟ ଦେଇଥାଏ । କିନ୍ତୁ, ଏହି ଧାରଣା ମଧ୍ୟ ଏକ ଉଚ୍ଛାଙ୍ଗ ଅବଧାରଣା । କାରଣ, ଲୋକଧାରାର ସର୍ଜନଶୀଳତାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଏକ ସ୍ୱାଭାବିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା । ଏବଂ, ବ୍ୟବସାୟ କଥା ଯାହା କୁହାଯାଉଛି, ତାହା ଲୋକଧାରାର କଳାତ୍ମକ ପରିପ୍ରକାଶରେ ଯେ କୌଣସି ନକାରାତ୍ମକ ପ୍ରଭାବ ପକାଇବ, ଏପରି ଭାବିବା ଭୁଲ୍ । ମୁଁ ରଘୁରାଜପୁରର ପାରମ୍ପରିକ ପଟ୍ଟଚିତ୍ର ଶିଳ୍ପୀଙ୍କ ସହିତ ଅନୌପଚାରିକ ଭାବେ ଆଲୋଚନା କଲାବେଳେ ଅବଗତ ହୋଇଥିଲି ଯେ— "ବଜାରର ଚାହିଦା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଆମକୁ ଅପେକ୍ଷାକୃତ କମ୍ ମୂଲ୍ୟର ପଟ୍ଟଚିତ୍ର ପାଇଁ କମ୍ କାରିଗରୀ କରିବାକୁ ପଡେ । କାର୍ଯ୍ୟଟି ଯେତେ କଳାତ୍ମକ ହେବ, ତାହାର ମୂଲ୍ୟ ସେତେ ବେଶୀ ହେବ, ଯାହା ସ୍ଥାନୀୟ ଗ୍ରାହକ କିଣିବାର ସମ୍ଭାବନା ଖୁବ୍ କମ୍ ।" ଅତଏବ, ଅପେକ୍ଷାକୃତ କମ୍ ମୂଲ୍ୟରେ ମିଳୁଥିବା ପଟ୍ଟଚିତ୍ରକୁ ଆମେ ନ୍ୟୁନ-କଳାତ୍ମକ ଉତ୍ପାଦନ କହିପାରିବାନାହିଁ । ବରଂ, ବ୍ୟବସାୟୀକରଣ ଯୋଗୁଁ ପାରମ୍ପରିକ ଶିଳ୍ପୀ ଆର୍ଥିକ ଦୃଷ୍ଟିରୁ କିଛି ଲାଭାନ୍ୱିତ ହେଉଛନ୍ତି, (କ୍ରେତା, ବିକ୍ରେତା, ଏବଂ ପାରମ୍ପରିକ ଉତ୍ପାଦକଙ୍କ ନେଣଦେଣ ମଧ୍ୟରେ କିଛି ଦଲାଲ ଥିବା ସତ୍ତ୍ୱେ) ଏହା ଅସ୍ୱୀକାର କରାଯାଇନପାରେ । ରିଚାର୍ଡ ଡରସନ୍ ତାଙ୍କର ଲୋକଧାରା ଗବେଷଣାର ପ୍ରାଥମିକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ଯେଉଁ 'ପ୍ରଚ୍ଛନ୍ନ ଲୋକଧାରା

(fakelore)' କଥା କହିଥିଲେ ତାହାର ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ଥିଲା ଜନପ୍ରିୟ ତଥା ମନୋରଞ୍ଜନ ପାଇଁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ବା ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟମୂଳକ ଭାବେ ଲୋକଧାରାକୁ ଆଧାର କରି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଇଥିବା ଉପାଦାନ । ୧୯୭୦ ମସିହାରେ ସେ ପୁନର୍ବାର ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଲୋକ ଉପାଦାନର ରାଜନୈତିକ ବ୍ୟବହାର ଏବଂ ଏହାର ସଂଗ୍ରହ ଏବଂ ଅନୁଶୀଳନ (interpretaion) ପ୍ରଭୃତିକୁ ଆଧାର କରି ଏ ସମ୍ପର୍କରେ ପୁନର୍ବାର ପର୍ଯ୍ୟାଲୋଚନା କରିବା ସହିତ ଏହାର ପୁନର୍ବ୍ୟାଖ୍ୟା କଲେ । ସେ ମୁଖ୍ୟତଃ ଲୋକଉପାଦାନର ରାଜନୈତିକ ବ୍ୟବହାରକୁ ବେଶି ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଥିଲେ । ଅନେକ ସମୟରେ ରାଜନୈତିକ ବିରୋଧ ବା ରାଜନୈତିକ ସଚେତନତା ପାଇଁ ବିପୁଳ ସାଧାରଣ ଜନ-ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିବା ପାଇଁ ଲୋକ ଉପାଦାନର ବ୍ୟବହାର କରାଯାଇଥାଏ— ଏହା ସେମାନଙ୍କର ରାଜନୈତିକ ଅଧିକାର ତଥା ଏକତା ଏବଂ ସ୍ୱ-ପରିଚିତି ସୃଷ୍ଟି କରିବା ପାଇଁ ଏକ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟମୂଳକ ବ୍ୟବହାର ନିଶ୍ଚୟ । ତେବେ, ଦେଖାଯାଇଛି ଯେ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟମୂଳକ ଭାବରେ ଲୋକଧାରାକୁ ଆଧାର କରି ପ୍ରସ୍ତୁତ ଉପାଦାନଟି ମଧ୍ୟ ପାରମ୍ପରିକ ଯଥାର୍ଥତା ରକ୍ଷା କରିବା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । ତେଣୁ, ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ପରମ୍ପରାଟି ଯଥାର୍ଥ କି ନୁହେଁ, ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ପ୍ରଶ୍ନ ନୁହେଁ; ବରଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ଏହାକୁ ଗ୍ରହଣ କରୁଛନ୍ତି, ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରମ୍ପରାକୁ ସେମାନେ ଯଥାର୍ଥ ମନେକରୁଛନ୍ତି କି ନାହିଁ, ତାହା ହିଁ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଅତଏବ, ପରମ୍ପରାଟି ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟମୂଳକ ହେଉ ବା ପରିବର୍ତ୍ତିତ ରୂପ ହେଉ ଅବା ହୋଇପାରେ ଏକ ନୂତନ ସଂଯୋଜନା, ଯଦି ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ପାଇଁ ତାହା ଯଥାର୍ଥ, ତେବେ ତାହା ଯଥାର୍ଥ । ଲୋକଧାରାର କୌଣସି ଗବେଷକ ତାହାକୁ ଅଯଥାର୍ଥ ଭାବରେ ବିବେଚନା କରିବା ଉଚିତ ନୁହେଁ ।

୧. ଲୋକ କାହାଣୀରେ କିପରି ତତ୍କାଳିକ ସଂଯୋଜନା ହୋଇଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ସଂଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ "କଥାନୀ: ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅବଧାରଣା" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୨. "...nothing can prevent them from dropping certain *traditional practices*, songs and dances from the traditional reportaire when they please— even if it is outrages the intellectual bystander who feels they should never lose their heritage" (Tolken 1979, 38) italic is mine.

୩. ଲୋକଧାରାର ତଥା ଲୋକ ଉପାଦାନର ସଂପ୍ରସାରଣକାରୀ ତଥା ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କୁ Carl W. von Sydow ପ୍ରଥମେ 'tradition bearer' ବା 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରନ୍ତି । ପରମ୍ପରାର ପରିପ୍ରକାଶକୁ ଆଖି ଆଗରେ ରଖି ପରମ୍ପରା ବାହକଙ୍କୁ 'ସକ୍ରିୟ

ବାହକ (active bearer)' ଏବଂ 'ନିଷ୍କ୍ରିୟ ବାହକ (passive bearer)' ଭାବରେ ଦୁଇ ଭାଗରେ ସେ ବିଭକ୍ତ କରନ୍ତି ।

୪. ଏହି ପରମ୍ପରାର ଚିତ୍ର ଆମେ ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡଙ୍କ ଏକ ନାଟକ 'ମେଘର ଦେଶେ ପାଏନ୍'ରେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା । ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡ ଲୋକଧାରାର ମଧ୍ୟ ଜଣେ ଗବେଷକ, ସେ ଏହି ପରମ୍ପରାଟି କଳାହାଣ୍ଡି ଜିଲ୍ଲାର ମୋହନଗିରି ବ୍ଲକ୍‌ର ଦେଡ୍‌ସୁଲି ଗାଁ'ର 'କୁଟିଆ କନ୍ଧ' 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସିଆନ୍‌ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରିବେଷିତ ହେବା ଏକ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ସାକ୍ଷାତକାରରେ କହନ୍ତି । ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡ ସ୍ୱୟଂ ମଧ୍ୟ ଏହି ପରମ୍ପରା ପରିବେଷଣ କରିବାର ଦକ୍ଷତା ହାସଲ କରିଥିବା ଦାବୀ କରନ୍ତି । ଏହି ପରମ୍ପରା କେବଳ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ନୁହେଁ ବିଶ୍ୱର ଅନ୍ୟତ୍ର ମଧ୍ୟ ଉପଲବ୍ଧ (ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ Tolken 1979, 114)।

୫. ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ଗଣା ବାଜା ପରମ୍ପରାର ନିସାନ୍ ବାଦକମାନେ ନିସାନ୍ ବଜାଇବା ସହିତ ବାଦ୍ୟର ତାଳେତାଳେ ଭୂଇଁରେ ପୋତା ଯାଇଥିବା ଛୁଞ୍ଚିକୁ ଆଖି ପତାରେ ଉଠାଇବା, ଗିଲାସକୁ ଦାନ୍ତରେ ଟେକିବା, ମାଙ୍କଡଚିତି ମାରିବା ଭଳି ବିଶେଷ ଦକ୍ଷତା ମଧ୍ୟ ରଖୁଥିଲେ । ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ କିଛି ପରିବେଷଣକାରୀ ଏଭଳି ବିଶେଷ ଦକ୍ଷତା ପ୍ରଦର୍ଶନ କରିବା ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ ।

୬. "...change occurs each time new variations are introduced and again these innovations are subject to acceptance or rejection. As this process continues, each new invention is adapted gradually to the needs of the society and to the pre-existing culture patterns, which may themselves be modified somewhat to custom to the new invention" (William R. Bascom, as quoted by Tolken 1979, 34).

୭. ଦଶବାର ବର୍ଷର ବାଳିକା ରଜସ୍ୱଳା ହେବା ପୂର୍ବରୁ ତା'କୁ ଏକ ଶର ସହିତ ବିବାହ କରିଦିଆଯାଉଥିଲା । ବିଶ୍ୱାସ ଥିଲା ଯେ 'କଣାବରା' ହୋଇଥିବା ଝିଅ ସାମାଜିକ ରୀତି ଅନୁସାରେ ବିବାହ ନକରି ବାପାମାଆଙ୍କ ଅସ୍ୱୀକୃତି ସତ୍ତ୍ୱେ ନିଜ ଇଚ୍ଛାରେ ଉଦ୍‌ଲିଆ କିମ୍ବା ପରସାମୁଡି ଗଲେ ମଧ୍ୟ ତାହା ପଛରେ କୌଣସି ସାମାଜିକ ନିୟମ ଜନିତ ଅଗ୍ରାହ୍ୟତା ରହେନାହିଁ ।

୮. ଖେଡା ବା ହୁରିଆ କହିଲେ ଯାହାଙ୍କ ସହିତ ଥଟ୍ଟାମଜା କରାଯାଇପାରେ । ଏପରିକି କିଛି ନିଷିଦ୍ଧ ଉପାଖ୍ୟାନ ଓ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ (off-clour anecdotes and jokes)ଗୁଡିକର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ମଧ୍ୟ କରାଯାଇପାରେ ।

୯. ଲୋକକ୍ରୀଡାଗୁଡିକର 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ତଥା 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ପାଇଁ ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା: ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ* (୨୦୧୨) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୦. "Invention of tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past" (Habsbawm and Ranger 1983, 1).

ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷାରେ ଲିୱିସ୍ ଏବଂ ହାମର(James R. Lewis and Olav Hammer)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦିତ *The Invention of Sacred Tradition* (2007) ଗ୍ରନ୍ଥ ମଧ୍ୟ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ, ଯେଉଁଠି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀରେ କିପରି ସାମାଜିକ କର୍ମକର୍ମାଣୀ ତଥା ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରଥା ଆଧାରିତ ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ହୋଇପାରେ ତାହା ସମ୍ପର୍କରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ବିଶଦ ଆଲୋଚନା କରିଛନ୍ତି ।

୧୧. 'ଗୋପାଗୋସେନ୍' ଏକ ଲୋକ ଦେବୀ । ଏହି ଦେବୀ ସମଗ୍ର ପଶ୍ଚିମ ଏବଂ ଦକ୍ଷିଣ ଓଡିଶାର ଲୋକ ପରମ୍ପରାରେ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଦେବୀ ଭାବରେ ପରିଚିତ । ଗୋପାଗୋସେନ୍ ଥିବା ପରିବାରରୁ ସାରୁ, ଧାନ, ଲୁହା, ବାଉଁଶର ଡାଲା... ପ୍ରଭୃତି ଖାଦ୍ୟଶସ୍ୟ ଏବଂ ଗୃହ ଉପକରଣ ମୁହଁ ଅନ୍ଧାର, ମାଛି ଅନ୍ଧାର ଏବଂ ମଧ୍ୟାହ୍ନ ସମୟରେ ଆଣିଲେ ତା ସହିତ ଏହି ଦେବୀ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବାରକୁ ଚାଲି ଆସିଥାଆନ୍ତି । ଏହି ଦେବୀଙ୍କୁ ପୂଜା କଲେ ଗୃହକର୍ତ୍ତାଙ୍କ ଘର ଧନଧାନ୍ୟ ପରିପୂର୍ଣ୍ଣ ହୁଏ, ଏଭଳି ଏକ ବିଶ୍ୱାସ ଏଯାଏ ମଧ୍ୟ ବଳବତ୍ତର ଅଛି ।

୧୨. ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀମାନଙ୍କରେ ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିଗୁଡିକର ଆୟୋଜନ ତଥା ପରିଚାଳନା କରୁଥିବା ବ୍ୟକ୍ତି, ଯାହାଙ୍କୁ community event manager ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ ।

୧୩. ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ କିପରି ଲୋକ ପରମ୍ପରାରେ ମହାଜନ, ଠିକାଦାର, ସରକାରୀ କର୍ମଚାରୀଙ୍କ ଶୋଷଣ ପ୍ରତି ବିରୋଧର ସ୍ୱର ସ୍ପଷ୍ଟ, ତାହାର ଚିତ୍ର କିଛି ଲୋକଗୀତରେ କିପରି ଫୁଟି ଉଠିଛି ତାହା ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ—

—ଜାଇଫୁଲରେ,
ଡାକିନେଲା ଠିକାଦାର
ଘରଦ୍ୱାର ଛାଡି ବିଦେଶେ ଘର
ଆହା ଜାଇଫୁଲ ପେଟ କାଜେ ହରବର... ।
—ଜାଇଫୁଲରେ,
ନୂଆବନ୍ଧେ ଜଗଲ ଗଦା
ଆସିଲା ପଟୁଆରି ହୋ ଜାଇଫୁଲରେ
ହାତର ମୁଦିହେଲା ବନ୍ଧା... (ମିଶ୍ର ୧୯୯୬, ୩୯୯-୪୦୩) ।
—ବଏଲାରେ... ଏ...
ଖଟି ଖଟି ବାରମାସରେ ହାରିତ ଦେଲିଁ ବପୁ
ଭୁତି ନାଇଁ ଦେଲା ଚିକିରପୁଓ ସାଉ ହୋ,
ତା'ର ପରୁହାଁ ପୁଓ ମରୁ ହୋ...
—ଏ ବଏଲାରେ... ଏ...
ଦୁହା ଗାଈର ଗୋରସ ନରିହା ଦୁହଇ
ଘିଇ ଖାଇ ଗୁରସେ ଆଁଚେ ଗୁସେଇଁ କାଏଁ ଗୁସେଇଁ
ହଳିଆ ଯେ ଘାଁସ କାଟଇ ହୋ...
—ଏ ବଏଲାରେ... ଏ...
ଚଷା ମରେ କପା ବାରି ହୋ ମାଁ ବିକେ ପିଲା

ଗାଁ ମାଏଟଥୁ ଗହଡି ଦେବେ ମୋର ବଉଲ
ଅକାଲ ଚଡକ ଆଏଲା ହୋ... (ଦୀପ ୨୦୧୨) ।
—ସୁରି ଖାଏଲୋ ବଉଁଶ୍‌କେ
ତର୍ ପାରା ମା'ଜନ୍ ନା' ହଏଲୋ ନା ହୋ
ଖଟିଖା ଯାଏଁତୁ ରାଏପୁରକେ...
—ଧାନ୍‌କେ ସମ୍‌ନା ଖାଏଲୋ
ଗଁଟିଆ ଘରେ ଭୁତି କରାକରା
ଶିରି ଶକତ ସରାଗଲୋ... (ବାଗ ଏବଂ ବାଗ ୨୦୦୯, ୧୨୨-୧୨୩) ।

୧୪. ୨୦୧୨ ମସିହା ଫେବୃୟାରୀ ୨୪, ୨୫ ଏବଂ ୨୬ ତାରିଖରେ ଦୀର୍ଘ ତିନିଦିନ ଧରି ନିୟମ ଡଙ୍ଗରରେ ସ୍ଥାନୀୟ ଡଙ୍ଗରିଆ କନ୍ଧ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଦ୍ୱାରା 'ନିୟମରାଜା'ର ପୂଜା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥିଲା ।

୧୫. କେତୋଟି ଲୋକ ଗୀତର ଉଦାହରଣ ଏଠାରେ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ—

—ଜମି ଛାଡିବା ନାହିଁ
ଗାଁରୁ ଉଠିବା ନାହିଁ
ଡଙ୍ଗର ଛାଡିବା ନାହିଁ...
ମାଟିର ମଣିଷ / ମାଟିର ପୋକ
ମାଟି ଛାଡିବା ନାହିଁ... (ସାହୁ ୨୦୦୮, ୧୯୧) ।
—ଏ ବଏଲାରେ... ଏ...
କେନ୍ ଘାଁଟର୍ ପାଏନ୍ କିଏ ଖାଇବା
ଶିରି ଚିକନ୍ ବାଟେ କିଏ ଚାଲିବା
ପରଛା ଯେତେ ଗୁମର କଥା
ଆମକୁ ଜଣା ଥିଲାରେ... ହୋ...
—ଏ ବଏଲାରେ... ଏ...
ଆମର ବଲି କିଛି ନାଇଁ ମାଟି ମାଁ ତ ଆମର
ନାଇଁ ଛାଡୁ ଗାଁ-ଘର-ଝାର କାଏଁ
ଜୁଝିବା ଏକା ସାର ହୋ...
—ଏ ବଏଲାରେ... ଏ...
ଭଣାର ଘରକୁ ସାଉ ବୁହିଲି ଲୁଦରେ ଧାନ
କମାଲି କୁଟାଲି ଯେତେନ ହେଲିତ ହିନିମାନ ଯେ
ମୁଇଁ ସାନ ତୁଇ ଜୟମାନ... ହୋ... (ଦୀପ ୨୦୧୨) ।

ପରିବେଷଣ

'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଏବଂ 'ପରମ୍ପରା' ପରି 'ପରିବେଷଣ' ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରାର ଏକ ମୁଖ୍ୟ ଆୟାମ । 'ପରିବେଷଣ'କୁ ନାଟକ କିମ୍ବା ନୃତ୍ୟ ପରିବେଷଣ ଭଳି ସିମୀତ ଅର୍ଥରେ ଲୋକଧାରାରରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ ନାହିଁ । ବରଂ, ଲୋକଧାରାରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ଉପାଦାନର ପରିପ୍ରକାଶକୁ ଏକ ଏକ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ନାଟକ, ନୃତ୍ୟ, ଗୀତ, କାହାଣୀ, ପ୍ରବାଦ-ପ୍ରବଚନ, ଛଟା-ଦାୟିକା, ଚୁଟ୍‌କୁଲେ, ଉପାଖ୍ୟାନ, ଗାଳି ପ୍ରଭୃତି ସମସ୍ତ ପ୍ରକାରର ବାଚିକ ଉପାଦାନ ଏକ ପରିବେଷଣ ମଧ୍ୟରେ ହିଁ ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥାଏ । ସେହିପରି, ସମସ୍ତ ପ୍ରକାରର ପ୍ରଥା, ପରମ୍ପରାର ଅନୁଷ୍ଠାନକୁ ମଧ୍ୟ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଏପରିକି ଲୋକଧାରାରେ 'ଭୌତିକ ଲୋକଧାରା'ର ନିର୍ମାଣ ଏବଂ ପ୍ରୟୋଗ ତଥା ବ୍ୟବହାରକୁ ବି ଏକ ଏକ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ । ଅତଏବ, ଏଠାରେ ପ୍ରଦର୍ଶନଶୀଳ ଲୋକଧାରା ସହିତ ବାଚିକ ଓ ଭୌତିକ ଲୋକଧାରାର ପରିପ୍ରକାଶକୁ ମଧ୍ୟ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣକରି ଏହାର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ସଂକ୍ଷେପରେ ଆଲୋଚନା କରାଯିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଇଛି ।

'ପରିବେଷଣ' ବା ଉପାଦାନର ପରିପ୍ରକାଶ ପାଇଁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ କ୍ଷେତ୍ର ସହିତ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଏବଂ ଦର୍ଶକ ବା ଶ୍ରୋତାର ଆବଶ୍ୟକତା ଥାଏ । ଲୋକଧାରା ପରିବେଷଣରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଦିଗଟି ହେଲା— ଏଥିରେ କେବଳ ପରିବେଷଣକାରୀ ହିଁ ଉପାଦାନର ଏକମାତ୍ର ପରିବେଷକ ନୁହଁନ୍ତି, ବରଂ ଶ୍ରୋତା ବା ଦର୍ଶକ ମଧ୍ୟ ଏକ ଏକ ପରିବେଷଣକାରୀ ଏବଂ ସମଗ୍ର ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବାର ଅଧିକାର ରଖନ୍ତି । ଯଦି, କୌଣସି ପରିବେଷଣରେ ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନ୍ୟ ଶ୍ରୋତାମାନେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବାରେ ବା ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ଭାଗନେବାରେ ଅସହଜ ମନେକରନ୍ତି ବା ସେମାନଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଉଛି, ତେବେ ସେହି ପରିବେଷଣକୁ

ଲୋକତତ୍ତ୍ୱରେ ଏକ ସଫଳ ପରିବେଷଣ ବା ପାରମ୍ପରିକ ପରିବେଷଣ (folk performance) କୁହାଯାଇପାରିବ ନାହିଁ । ନାଟକ, ନୃତ୍ୟ, ସଙ୍ଗୀତକୁ ପରିବେଷଣ କହିଲେ ଅନେକେ ଅସହଜ ମନେକରିବେନାହିଁ । ତେବେ, ଧନ୍ଦା ଏବଂ ପ୍ରବାଦ-ପ୍ରବଚନ ଭଳି ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ବାଚିକ ଉପାଦାନକୁ ମଧ୍ୟ ତତ୍ତ୍ୱଦୃଷ୍ଟିରୁ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଏଗୁଡିକ ନାଟକ, ନୃତ୍ୟ ଭଳି ପରିବେଷିତ ହୋଇନଥାଏ, ବରଂ ଘରୋଇ ପରିବେଶରେ ଦୈନନ୍ଦିନ ଏବଂ ସାଧାରଣ କଥାବାର୍ତ୍ତା ଭିତରେ ଏହାକୁ ପରିବେଷଣ କରାଯାଇଥାଏ । (ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ପରିଚ୍ଛେଦର ଶେଷରେ 'ଧନ୍ଦା ପରିବେଷଣ'ର ଏକ 'ପାଠ' ସ୍ଥାନିତ କରାଯାଇଛି) । ସେହିପରି, ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରାକୁ ମଧ୍ୟ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ' ଉପାଦାନଟି ଯେତେବେଳେ ପରିବେଷିତ ହେଉନାହିଁ, ସେତେବେଳ ଯାଏ ତାହାକୁ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରିବ ନାହିଁ । ଅତଏବ— "ଲୋକଧାରା ହେଉଛି ଯାହା କିଛି ଆମେ କରୁ, ଆମ ପାଖରେ ଯାହା ଅଛି ତାହା ଲୋକଧାରା ନୁହେଁ" (Sims and Stephens 2005,132) । ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଟୋଲକେନ୍‌ଙ୍କ ବକ୍ତବ୍ୟକୁ ମଧ୍ୟ ସ୍ମରଣ କରାଯାଇପାରେ— "A traditional item (whether oral or material or gestural or musical) is folklore when it is actually used in its indigenous set of live context" (Tolken 1979, 38) ।

ରିଚାର୍ଡ ବାଉମାନ୍‌ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ *Verbal Art as Performance* ଗ୍ରନ୍ଥ ପ୍ରକାଶିତ ହୁଏ ୧୯୭୦ ମସିହାରେ । ବାଉମାନ୍ ଭାଷାତତ୍ତ୍ୱ, ନୃତତ୍ତ୍ୱ, ସାହିତ୍ୟିକ ଅଧ୍ୟୟନ ଏବଂ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ବାଚିକ ଉପାଦାନର କଳାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ ସମ୍ପର୍କରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କଲେ । କାରଣ, ବାଚିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଏକ କଳାତ୍ମକ ଆୟାମକୁ ବହନ କରେ, ଯାହା ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଶ (setting) ଏବଂ ଆଦାନପ୍ରଦାନରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରୁଥିବା ସଂସ୍କୃତି ଉପରେ ନିର୍ଭର କରେ । ବାଉମାନ୍‌ଙ୍କ ଦୃଷ୍ଟିରେ 'ପରିବେଷଣ' ହେଉଛି— "a unifying thread tying together the marked, segregated aesthetic genres and other spheres of verbal behavior into a general unified conception of verbal art as a way of speaking" (Bauman 1984, 5) । ବାଚିକ କଳା ଭିତରେ ମିଥ୍, କଥାନି, ଗୀତ, ପ୍ରବାଦ-ପ୍ରବଚନ, ଏବଂ ଅନ୍ୟ ସମସ୍ତ ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶ, ଯାହା ପରିବେଷଣ ପରିସରରେ ଆସିଥାଏ, ଏସବୁ ସଂସ୍କୃତି-ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ, ଓ ପ୍ରଜାତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ସଂସ୍କୃତି ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏହାକୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବରେ ଦେଖାଯାଇପାରେ । ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣକୁ ଭିନ୍ନ ଏକ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଗଣନା କରାଯାଏ, କାରଣ'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀର ପ୍ରତ୍ୟେକ

ପରିବେଷଣ ଅଲଗା ଅଲଗା ହୋଇଥାଏ, ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ପରିବେଷଣ କଳା ଏବଂ ମୌଖିକତା ତଥା ଆଖ୍ୟାନ ଶୈଳୀ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣରେ ସ୍ୱକୀୟତା ଆଣିଥାଏ ।

'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଶରେ ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ କାରଣରୁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଶୈଳୀରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରିଥାଆନ୍ତି, ଏବଂ ଏହି ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି 'ପରିବେଷଣ' । 'ପରିବେଷଣ'ରେ ଦୈନନ୍ଦିନ ସାଧାରଣ ପରିପ୍ରକାଶଠାରୁ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରତା ଥାଏ, ଏହା ଭାଷିକ ହୋଇପାରେ କିମ୍ବା ଅଙ୍ଗଭଙ୍ଗୀ ହୋଇପାରେ ; ଯାହାକୁ ଆଧାରକରି ଆମେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପ୍ରକ୍ରିୟାଟିକୁ 'ପରିବେଷଣ' କହିପାରିବା । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଏହି ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ଯଥା— କେତେବେଳେ, କେଉଁଠାରେ, କାହା ସହିତ, କିପରି ଏବଂ କାହିଁକି ଏହିପରି ବିଭିନ୍ନ ଦିଗ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିଥାଆନ୍ତି । ପରିବେଷଣର ମୁଖ୍ୟ ପ୍ରକ୍ରିୟା— ବିଷୟବସ୍ତୁ ବା 'ପାଠ (text)' ବ୍ୟତୀତ, ସାହିତ୍ୟିକ, ଭାଷିକ, ଶାରୀରିକ ପରିପ୍ରକାଶ ଏବଂ 'ପ୍ରପାଠ (texture)' ସହିତ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀ ଏବଂ ପରିବେଶ ବା ପରିସର ତଥା 'ପ୍ରସଙ୍ଗ (context)' ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଅଧ୍ୟୟନ କରିଥାନ୍ତି ।[୧] ଏଠାରେ ପାଠ, ପ୍ରପାଠ ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗ ସମ୍ପର୍କରେ ସମ୍ୟକ ଅବଧାରଣା ପାଇଁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଉଛି ।

ପାଠ

'ପାଠ' କହିଲେ, ସମ୍ପ୍ରତି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱରେ କେବଳ ବାଚିକ ଉପାଦାନର ବିଷୟବସ୍ତୁକୁ ବୁଝାଏ ନାହିଁ, ବରଂ ସମଗ୍ର ପରିବେଷଣର ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ବୁଝାଇଥାଏ । କଥାନି, ଗୀତ, ନାଟକ, ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ଆଦିରେ 'ପାଠ' ଆଖ୍ୟାୟିତ ବିଷୟବସ୍ତୁ । ସେହିପରି, ନୈର୍ବାଚିକ ଲୋକ ଉପାଦାନ ଯଥା— ପ୍ରଥା-ପରମ୍ପରା ଏବଂ ଭୌତିକ ଲୋକଧାରାରେ ମଧ୍ୟ 'ପାଠ' ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା । ଏହି ଉପାଦାନ ସହିତ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଦର୍ଶକ, ଶ୍ରୋତା, ସୃଜନକାରୀଙ୍କ ସମ୍ପର୍କ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା ସାମଗ୍ରିକ ଭାବରେ 'ପାଠ' ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ସେହିପରି, ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ନୂତନ 'ପାଠ' ମଧ୍ୟ ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଥାଏ । 'ପାଠ' ହେଉଛି ଉପାଦାନଟିର ଗୁମ୍ଫିତ ଅବୟବ । କପଡା ବା କନା ଯେମିତି ବିଭିନ୍ନ ସୂତାରେ ନିର୍ମିତ ବା ଗୁମ୍ଫିତ ହୋଇଥାଏ, ସେହିପରି ସମଗ୍ର ଉପାଦାନଟିର ରୂପ ପରିଗ୍ରହଣର ପରିପ୍ରକାଶ ହେଉଛି 'ପାଠ' । ଯେହେତୁ, ଲୋକ ଉପାଦାନ ଉଭୟ ବାଚିକ ଏବଂ ନୈର୍ବାଚିକ ହୋଇଥାଏ, ଏଣୁ ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ପାଠ' ଭାବରେ ତାହାର ଶବ୍ଦ, ବସ୍ତୁ, ଆକୃତି, ଗଠନ, ଆଦିରୂପ ବା ଢାଞ୍ଚା, ବ୍ୟବହାର ଏବଂ ଉପଯୋଗ ପ୍ରଭୃତିକୁ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ ।[୨] ବାଚିକ ଉପାଦାନରେ 'ପାଠ' ଚିହ୍ନଟ କରିବା

ସହଜ । କାରଣ, ବାଚିକ ଉପାଦାନଟି ହିଁ ଏକ 'ପାଠ' । କିନ୍ତୁ, ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନରେ 'ପାଠ' ନିର୍ମାଣ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମକୁ ସଚେତନ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । ଆଲୋଚନାଟିକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଏଠାରେ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ— ଶ୍ରାବଣ ମାସର ଅମାବାସ୍ୟା ବା 'ହରାଲି ଉଆଁସ୍' ପରେପରେ ଯଦି ଆମେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର କାହା ଘରକୁ ଯିବା, ତେବେ ଘରର ଦୁଆର ମୁହଁର ଛାତରେ 'ସୁନାରୀ ଗଛର ଡାଳ' ଗୁଞ୍ଜା ହୋଇଥିବା ଏବଂ ଦୁଆର ସାମ୍ନା ମାଟିରେ 'ଲୁହାଗୁଁ (କମାରଶାଳରେ ତରଳି ପଡିଥିବା ଲୌହର ବର୍ଜିତ ଅଂଶ)' ପୋତା ହୋଇଥିବା ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା ।[୩] ଏହି ସୁନାରୀ ଡାଳ, ଏବଂ ଲୁହାଗୁଁ ଏକଏକ ଧାରଣା ବା 'ବିଶ୍ୱାସ (idea)'ର ସୂଚକାଙ୍କନ (marker) ମାତ୍ର, ଯାହା ଗାଁର ଗଉଡ ଏବଂ କମାରଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହାର ପୃଷ୍ଠପଟ୍ଟରେ ଥିବା 'ପାଠ'ଟି ହେଉଛି— ରୋଗ, ବିପଦ, ସାପ, ସରୀସୃପ ଓ ଭୁତପ୍ରେତରୁ ରକ୍ଷା । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଅକ୍ଷୟ ତୃତୀୟା ଦିନ ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇବା ଯେ' କ୍ଷେତରେ ଗୋଟିଏ କୋଣରେ କିଛି ଧାନ ବିହନ, ଭୋଗ ପ୍ରଭୃତି ପଡିଛି । ଏହାକୁ ଦେଖିବା ମାତ୍ରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି ବୁଝିଯିବେ ଯେ ଏହା 'ଅକ୍ଷିମୁଠି', ଏବଂ ଯେଉଁ ଭୋଗ ପଡିଛି ତାହା ପୂଜାରେ ଦେବାଦେବୀଙ୍କୁ ଅର୍ପଣ କରାଯାଇଥିବା ନୈବେଦ୍ୟ । ଏହି ଉପାଦାନଗୁଡିକୁ ଦେଖିବାପରେ ଆମର ଏହି ଧାରଣା ଏକ 'ପାଠ', ଯାହା ଆମେ ଉକ୍ତ ଉପାଦାନଗୁଡିକୁ ଦେଖି ପାଠ କରିବାରେ ସକ୍ଷମ ହେଲୁ କାରଣ, ଏହା ଆମ ଗୋଷ୍ଠୀର । ଆମେ ଏହି ପରମ୍ପରାର ଅନୁଷ୍ଠାନ ସମୟରେ ଉପସ୍ଥିତ ନଥିଲେ ମଧ୍ୟ ଆମର ବୁଝିବାରେ କୌଣସି ଅସୁବିଧା ହେଲାନାହିଁ ; ଆମେ ଏହି ପରମ୍ପରା ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ । ସେହିପରି, ରାସ୍ତାରେ ଗଲାବେଳେ ଜଣେ ଦେଖିଲେ ଯେ ଖଇ ଓ କଉଡି (ପଇସା) ପଡିଛି, ଏହା ଦେଖିବା ମାତ୍ରେ ଜଣେ ଜାଣିପାରିବେ ଯେ କିଛି ସମୟ୍ ଆଗରୁ ଏଇ ରାସ୍ତାରେ ଶବଯାତ୍ରା ହୋଇଛି ।

ସୂଚକାଙ୍କନର ଅବଧାରଣା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଆଉ କିଛି ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ— ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଦିନରେ ନଈ ଓ ପୋଖରୀର ତୁଠଗୁଡିକରେ କାଗଜ ଏବଂ କଦଳୀ ପୁଆରେ ପ୍ରସ୍ତୁତ ଡଙ୍ଗାଗୁଡିକ ଭାସୁଛି । ପରମ୍ପରା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଜଣେ ସଦସ୍ୟକୁ ବୁଝାଇବାକୁ ପଡିବନାହିଁ ଯେ ଆଜି 'କାର୍ତ୍ତିକ ପୂର୍ଣ୍ଣିମା' ଏବଂ ଏଗୁଡିକ 'ବୋଇତ ଭସାଣ'ର ଅବଶେଷ । ସେହିପରି, ଜଣେ ଯଦି ତା' ହାତର ମଝି ଆଙ୍ଗୁଳିରେ ଲୁହାରେ ତିଆରି ମୁଦି ପିନ୍ଧିଛି ତେବେ, ଆମେ ତାହାକୁ ଦେଖିଲେ ହିଁ ଜାଣିପାରିବା— ମୁଦିଟି 'ଘୋଡାନାଳ'ରେ ତିଆରି ଏବଂ ଏହାକୁ ପିନ୍ଧିଲେ ଗ୍ରହଦୋଷରୁ ମୁକ୍ତି ମିଳିବ ବୋଲି ଏକ ବିଶ୍ୱାସକୁ ଆଧାର କରି ଧାରଣ କରାଯାଇଛି । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଏହି ପୁସ୍ତକର ସାମ୍ନା-ପ୍ରଚ୍ଛଦରେ ଦିଆଯାଇଥିବା ଚିତ୍ରକୁ ଦେଖିଲେ ପରମ୍ପରା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି କହିଦେଇପାରିବ ଯେ ଏହା 'ବେଙ୍ଗବେଙ୍ଗୁଲୀ ବାହାଘର' ପରମ୍ପରାର ଆଲୋକଚିତ୍ର,

ଯାହାର ଅନୁଷ୍ଠାନରେ ବର୍ଷା ହେଉନଥିଲେ ବର୍ଷା ହେବାର ସମ୍ଭାବନା ଥାଏ ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ କରାଯାଏ ।[୪] ଏଠାରେ ଆମେ କିଛି ବସ୍ତୁ ବା ପ୍ରଥାର ସୂଚକାଙ୍କନକୁ ଦେଖି ତାହାକୁ 'ପାଠ' କରିପାରିଲୁ ଅର୍ଥାତ୍ ଆମେ ପରିବେଷଣର ପ୍ରକ୍ରିୟା ସହିତ ଅବଗତ— ଏବଂ ଏହା ଗୋଷ୍ଠୀ ବାହାରେ ଏବଂ ଭିତରେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ବାର୍ତ୍ତା ବା ପରମ୍ପରା ସମ୍ପ୍ରସାରିତ କରିବାରେ ସକ୍ଷମ ହୋଇଛି ।

ପ୍ରପାଠ

'ପ୍ରପାଠ' ହେଉଛି ଗୋଟିଏ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସାହିତ୍ୟିକ (literary), ଭାଷିକ (linguistic), ଏବଂ ବସ୍ତୁଭିତ୍ତିକ (ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନ ପାଇଁ) ଅଭିଲକ୍ଷଣ (physical characteristics) । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ପ୍ରବାଦ ପ୍ରବଚନର ଭାଷିକ ଅଭିଲକ୍ଷଣ (linguistic features) ହେଉଛି— ଧ୍ୱନିମେଳ (rhyme), ଅନୁପ୍ରାସ (alliteration), ବଳାଘାତ (stress), ସ୍ୱରାଘାତ (pitch), ସନ୍ଧିସ୍ଥଳ (juncture), ତାନ (tone) ଏବଂ ଅନୁରଣନ (onomatopoeia) ଇତ୍ୟାଦି । ଏହା ସହିତ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଅଙ୍ଗଭଙ୍ଗୀ (physical expression), ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୁରୁତ୍ୱ (particular emphasis), ମୁଖପ୍ରକାଶ ଭଳି ଅନେକ ପରା-ଭାଷିକ ଅଭିଲକ୍ଷଣ (para-linguistic features) ମଧ୍ୟ 'ପ୍ରପାଠ'ର ଅନ୍ତର୍ଗତ । ସେହିପରି, ନୈବାଚିକ ଉପାଦାନର ବସ୍ତୁଭିତ୍ତିକ ଉପାଦାନ ଯଥା— ରଙ୍ଗ, ମସୃଣତା, ଚିକ୍କଣତା, ଚମକ ତଥା ଉତ୍କୃଷ୍ଟତା ପ୍ରଭୃତିକୁ ଆମେ ପ୍ରପାଠ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବାପାରିବା ।[୫] ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ପ୍ରଥାନୁରୂପୀ ଲୋକଧାରାଗୁଡିକର 'ଭିନ୍ନ ରୂପ', ଏବଂ ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ପରିବେଷକଙ୍କ ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ପରିବେଷଣଶୈଳୀକୁ ତଥା ଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନକୁ 'ପ୍ରପାଠ' ଭାବରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଗ୍ରହଣ କରନ୍ତି ।

ଲୋକ ଉପାଦାନର ଏହି 'ପ୍ରପାଠ' ଅଭିଲକ୍ଷଣଗୁଡିକ ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ, ଏହା ଅନ୍ୟ ଏକ ଭାଷାକୁ ଅନୁବାଦ କରିବା ଅସମ୍ଭବ ହୋଇଥାଏ । ଏହି କାରଣରୁ ପ୍ରବାଦ-ପ୍ରବଚନ, 'ଦ୍ରୁତାଖ୍ୟାନ (tongue twister)' ଯାହା 'ବଦ୍ଧ ପଦବନ୍ଧ (fixed phrase)' ଅର୍ଥାତ୍ ଯାହାର ଶବ୍ଦ ଏବଂ ଅର୍ଥ ସମାନୁପାତିକ ଭାବେ ଅପରିବର୍ତ୍ତନୀୟ, ବସ୍ତୁତଃ ତାହାର ଅନୁବାଦ ଅସମ୍ଭବ, ଯଦି ଭାଷା ଦୁଇଟିର ବ୍ୟୁତ୍ପତ୍ତିଗତ ସମତାନାହିଁ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— 'କାଣିଆ କପିଳା ଭେଟ', 'ବେଲ ପାଚିଲେ କୁଆର କି ଲାଭ ?', 'ତୁ ଯେତେ ମାରିବୁ ମାଠ, ମୁଁ ସେଇ ଦରପୋଡା କାଠ', ବା 'ଆଜି ନାଇଁ କାଲି ନାଇଁ, ଗଣ୍ଠା ପୂନେଇକୁ ମାଇଁ ମାଇଁ' ପ୍ରଭୃତି ପ୍ରବାଦ ପ୍ରବଚନର ଅନୁବାଦ ଅନ୍ୟ ଭାଷାରେ ତତ୍ତ୍ୱ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ସମ୍ଭବ ହୋଇପାରେ କିନ୍ତୁ, ଏଥିରେ ଥିବା 'ପ୍ରପାଠ'ର ଅନୁବାଦ ଅସମ୍ଭବ ।

ଅତଏବ, ଗୋଟିଏ ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ପାଠ' ସମ୍ପୃକ୍ତ ଉପାଦାନର ଏକ ପ୍ରକାଶିତ ରୂପ ଏବଂ ପ୍ରପାଠ ହେଉଛି ତାରି ଭିତରେ ଥିବା ଗୁମ୍ଫିତ ଅବୟବ । 'ପ୍ରପାଠ'ର ଅନୁବାଦ ସମ୍ଭବନୁହେଁ, ଯେତେବେଳେ କି 'ପାଠ'ର ଅନୁବାଦ ସମ୍ଭବ । ତେବେ, ଏହି 'ପ୍ରପାଠ' କେବଳ ବାଚିକ ଉପାଦାନ ମଧ୍ୟରେ ସୀମିତ ନୁହେଁ; ନାଟକ, ନୃତ୍ୟ, ଚିତ୍ରକଳା, କ୍ରୀଡା, ପାରମ୍ପରିକ ହସ୍ତଶିଳ୍ପ ଉପକରଣ ଭଳି ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନ ପାଇଁ ମଧ୍ୟ ସମ ଭାବରେ ପ୍ରଯୁଜ୍ୟ ।

ଏଠାରେ କହିରଖିବା ଉଚିତ ଯେ— ଯଦି ଲୋକ ଉପାଦାନ ସ୍ଥାନୀୟ ଭାଷାରେ ସଂଗୃହୀତ ହୋଇନଥିବ, ତା'ହେଲେ ତାହାର 'ପ୍ରପାଠ' ସଂଗୃହୀତ ହୋଇପାରିବନାହିଁ । ଏହା ବାଚିକ ଉପାଦାନ ପାଇଁ ଯେତିକି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ, ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନ ପାଇଁ ମଧ୍ୟ ସମାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣୀୟ । ଏଣୁ, ବାଚିକ ଉପାଦାନଗୁଡିକ ସର୍ବଦା ସ୍ଥାନୀୟ ଭାଷାରେ ସଂଗୃହୀତ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । ସେହିପରି, ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନର ନିର୍ମାଣ ଶୈଳୀ, ଉପଯୋଗ (function), ବ୍ୟବହାର (use) ଓ ତାହାର ସାଂସ୍କୃତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିର ଆଲେଖ୍ୟ ମଧ୍ୟ ସ୍ଥାନୀୟ ଭାଷାରେ ହେବା ଉଚିତ । ପୁଣିଥରେ କୁହାଯାଇପାରେ ଯେ— ଲୋକ ଉପାଦାନଟିର ସଠିକ୍ ଅଧ୍ୟୟନ ସେତେବେଳେ ସମ୍ଭବ, ଯେତେବେଳେ ଉପାଦାନଟି ପରିବେଷଣ ସମୟରେ ସିଧାସଳଖ ଭାବରେ କ୍ଷେତ୍ରରୁ ସଂଗୃହୀତ ହୋଇଥିବ । କାରଣ, ଉପାଦାନ ସହିତ ଏହାର ପରିବେଷଣ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଅନୁଶୀଳନ ପାଇଁ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକା ବହନ କରିଥାଏ । ଏହି କାରଣରୁ ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନ (performance studies)' ଉପରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ସମ୍ପ୍ରତି ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନକରନ୍ତି । ନଚେତ୍, ଜଣେ ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ କେବଳ ଦୁଆର ମୁହଁରେ 'ସୁନାରୀ ଡାଳ' ଏବଂ ମାଟିତଳେ 'ଲୁହାଗୁଁ' ଦେଖିପାରିବେ, କ'ଣ ପାଇଁ ଏହା କରାଯାଇଛି ତାହା ବି ହୁଏତ ପଚାରି ଅବଗତ ହୋଇପାରିବେ । କିନ୍ତୁ, ତାହା କେମିତି ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଲା, ତାହା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେବା ସମୟରେ କି ପ୍ରକାର ପାରମ୍ପରିକତା ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥିଲା, ଅନୁଷ୍ଠାନକାରୀଙ୍କ 'ଅନୁଷ୍ଠାନ ପୂର୍ବ ଏବଂ ପର ଭୂମିକା (pre-performance and post-performance activities)' କ'ଣ ଥିଲା, ତାହା ଜାଣିବା ସମ୍ଭବ ହେବନାହିଁ । ସେହିପରି, ଜଣେ ଗବେଷକ ଯଦି ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକକାହାଣୀ, ବା ଲୋକଗୀତ ସଂଗ୍ରହ କରିବାକୁ ଯାଇ ଜଣେ କଥକ ବା ଗୀତକୁଡିଆଙ୍କୁ ଏକ ନିରୋଳା ସ୍ଥାନରେ ବା କିଛି ଲୋକଙ୍କ ପାଖରେ ବସେଇ ତାଙ୍କ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରନ୍ତି, ତେବେ ତାହାର 'ପ୍ରପାଠ' ସଂଗ୍ରହ ସମ୍ଭବ ନୁହେଁ ।[୬] କାରଣ, କଥାନି, ଲୋକଗୀତ ବା ଯେକୌଣସି ଲୋକ ଉପାଦାନ ପରିବେଷଣ ପାଇଁ ଏକ ପରିସର ବା କ୍ଷେତ୍ର ନିର୍ମାଣ କରାଯାଇଥାଏ,

ତା ସହିତ ଦର୍ଶକ-ଶ୍ରୋତା ଏହିସବୁ ପରିବେଷଣରେ ପ୍ରମୁଖ ଭୂମିକା ମଧ୍ୟ ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ଅତଏବ, କେବଳ ଗବେଷଣା କାର୍ଯ୍ୟ ପାଇଁ ଆୟୋଜିତ ହୋଇ ପରିବେଷିତ ହୋଇଥିବା ଉପାଦାନ ଏକ ଯଥାର୍ଥ ଉପାଦାନ ନୁହେଁ, ଏଥିପାଇଁ ପ୍ରକୃତ 'ପାରିବେଶିକ କ୍ଷେତ୍ର' ବା କ୍ଷେତ୍ର ପରିବେଷଣରୁ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରାଯିବା ଆବଶ୍ୟକ ।

'ପାଠ' ଏବଂ 'ପ୍ରପାଠ' ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ବିଷୟ ହେଉଛି— କେତେକ ଲୋକ ଉପାଦାନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏଗୁଡିକର ନିର୍ଣ୍ଣୟକାଳରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କୁ ଅନେକ ସମସ୍ୟା ସାମ୍ନା କରିବାକୁ ପଡିଥାଏ, ଯେମିତି— ନାନାବାୟା ଗୀତ (nursery rhyme)ର ଶବ୍ଦସବୁକୁ ଆମେ 'ପାଠ' ନା 'ପ୍ରପାଠ' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବା ? ସେହିପରି, ଜଣେ କାହାଣୀ କଥକ ତାଙ୍କର ଆଖ୍ୟାନରେ କିଛି ଅଂଶକୁ ପୁନରାବୃତ୍ତି କରିବା 'ପ୍ରପାଠ' ନା 'ପ୍ରସଙ୍ଗ'ର ପ୍ରଭାବ ? ଗୋଟିଏ ପାରିମ୍ପରିକ ଚିତ୍ରରେ ବ୍ୟବହୃତ ହୋଇଥିବା ନାଲି ରଙ୍ଗର ଆସ୍ତରଣଟି 'ପାଠ'ର ପରିଚାୟକ ନା 'ପ୍ରପାଠ'ର ସ୍ୱରୂପ ? ଅତଏବ, ବେଳେବେଳେ 'ପ୍ରପାଠ'କୁ 'ପାଠ' ଏବଂ 'ପ୍ରସଙ୍ଗ'ଠାରୁ ଅଲଗାକରି ଦେଖିବା ସହଜ ହୋଇନଥାଏ । ଏଣୁ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ ଅଭିଲକ୍ଷଣକୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବରେ ବର୍ଣ୍ଣନା ନକରି 'ପାଠ', 'ପ୍ରପାଠ' ଏବଂ 'ପ୍ରସଙ୍ଗ'କୁ ଏକତ୍ର କରି ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣକୁ ସାମଗ୍ରିକ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଆଲୋଚନା କରିଥାନ୍ତି ।

ପ୍ରସଙ୍ଗ

ସ୍ଥାନୀୟ ପରିବେଶ, ସାମାଜିକ ଅବସ୍ଥା, ଯେଉଁଠି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସେମାନଙ୍କର ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି, ତା ସହିତ ଶ୍ରୋତା ବା ଦର୍ଶକ ଏବଂ ପରିବେଷଣରେ ସେମାନଙ୍କ ଅଂଶଗ୍ରହଣର ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ପରିବେଷିତ ଉପାଦାନର 'ପ୍ରସଙ୍ଗ' ଭାବରେ ନିଆଯାଇପାରେ । ମୁଖ୍ୟତଃ, 'ପ୍ରସଙ୍ଗ' ହେଉଛି ତାହା, ଯାହା ପରିବେଷଣର ଚତୁଃପାର୍ଶ୍ୱରେ ପରିବେଷଣକାଳରେ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ଆମେ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଉପାଦାନର କେବଳ ପାଠକୁ ସଂଗ୍ରହ କରି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ବା ଉପାଦାନଟିରେ ଗୁରୁତ୍ୱକୁ ସଠିକ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିପାରିବା ନାହିଁ । କାରଣ, ଏହା ଗୋଟିଏ ବୃହତ୍ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିସରର ଏକ ଅଂଶ । ଯେହେତୁ, ଉପାଦାନଟି ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଅଂଶ, ଏଣୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଟି ହିଁ ସେହି ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ସଠିକ୍ ମତପ୍ରଦାନ କରିପାରିବେ । ଅତଏବ, ପରିବେଷିତ ଏକ ଉପାଦାନ ସଂଗୃହିତ ହେବା ସମୟରେ ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ ଉପାଦାନଟି ସମ୍ପର୍କରେ ଅବିରତ ଭାବରେ

ପରାମର୍ଶଦାତା (consultant)ଙ୍କ ସହିତ ସେହି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପାଠ ଏବଂ ପ୍ରପାଠ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିବା ଉଚିତ ।

ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ ବହୁ ଭାବରେ ପରିଭାଷିତ କରିଛନ୍ତି । ଡେଲ୍ ହାଇମସ୍ 'ପ୍ରସଙ୍ଗ'କୁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଶରେ ଏବଂ ସାମାଜିକ ତଥା ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ପ୍ରେକ୍ଷାପଟ୍ଟରେ ହେଉଥିବା 'ଆଦାନପ୍ରଦାନ ପ୍ରକ୍ରିୟା (communicative event [Hymes 1964, 13])'ଭାବରେ ଅଭିହିତ କରନ୍ତି । ସେହିପରି, ଡାନ୍ ବେନ୍-ଆମସ୍ ପରିବେଷଣର ଦୁଇପ୍ରକାରର ପ୍ରସଙ୍ଗ ଉପରେ ଆଲୋଚନା କରନ୍ତି, ତାହା ହେଲା— 'ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ' ଏବଂ 'ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ' (Ben-Amos 1993, 216) । ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ ହାଇମସ୍, ଅପ୍ରଶସ୍ତ କିନ୍ତୁ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରନ୍ତି କାରଣ, ଏହି ପରିସରରେ ହିଁ ପରିବେଷଣ ଆୟୋଜିତ ହୋଇଥାଏ । ବେନ୍-ଆମସ୍ ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ 'ପ୍ରଶସ୍ତ ପ୍ରସଙ୍ଗ' ଭାବରେ ଗଣନାକରି ପରିବେଷଣ ପରିସରର ସବୁକିଛି ଅର୍ଥାତ୍ ପରିବେଷଣ, ଭାଷା, ବକ୍ତବ୍ୟ, ଆଦାନପ୍ରଦାନ, ଜ୍ଞାନ, ଆଚାର ବ୍ୟବହାର, ବିଶ୍ୱାସ, ଐତିହାସିକ, ନୈତିକ ଏବଂ ସାମାଜିକ ଆୟାମକୁ ପ୍ରଶସ୍ତ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରନ୍ତି । ଆମସ୍‌ଙ୍କ ପ୍ରସଙ୍ଗ ସମ୍ପର୍କିତ ଏହି ପ୍ରଶସ୍ତ ଏବଂ ଅପ୍ରଶସ୍ତ ପ୍ରଭେଦ ପରିବେଷଣ ପରିସରରେ ପରସ୍ପର ସହିତ ମେଳଖାଇବାର ସମ୍ଭାବନା ଦେଖାଦେଇପାରେ । ଅର୍ଥାତ୍ ପରିବେଷଣ ପରିସର, ପରିବେଷଣ, ପରିବେଷଣକାରୀ ଓ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ପାରସ୍ପରିକ ସମ୍ପର୍କ ତଥା ପରିବେଷଣ ଅବସ୍ଥା ଓ ପରିବେଷିତ 'ପାଠ' ପ୍ରଭୃତିରୁ କାହାକୁ ପ୍ରଶସ୍ତ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଏବଂ କାହାକୁ ଅପ୍ରଶସ୍ତ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଭାବରେ ନିଆଯିବ, ତାହା ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱ ସୃଷ୍ଟି କରିପାରେ । ପ୍ରକୃତରେ ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ଅବସ୍ଥା ବାହାରେ ସମଗ୍ର ପରିବେଷଣ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଜଡିତ ସାଂସ୍କୃତିକ ଏବଂ ସାମାଜିକ ଆୟାମ ଭଳି ଏକ ବୃହତ୍ ପରିସର ପରିବେଷଣକାଳରେ ଏବଂ ଏପରିକି ପରିବେଷଣର ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ମଧ୍ୟ ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ ।

ଲୋକ ଉପାଦାନଟିକୁ ସଂଗ୍ରହ କରି ତଥା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଷଣରୁ ଏକ 'ପାଠ'କୁ ଆଣି ପରିବେଷଣକାଳରେ ପରିବେଷଣକାରୀ 'ପାଠ' ଆଉ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ କେବଳ ଆଲୋଚନା କରିବା ପ୍ରସଙ୍ଗ ନୁହେଁ, ବରଂ ପ୍ରସଙ୍ଗ କହିଲେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଏବଂ ଗବେଷକ ମିଳିତ ଭାବରେ ପରିବେଷଣ ପରିସରରେ କ'ଣ ଉପଲବ୍ଧି କଲେ, ପରିବେଷଣକାଳରେ ଉପାଦାନଟିର ସ୍ମରଣ ଏବଂ କଳ୍ପନା ବା ସଂଯୋଜନା କିପରି ଥିଲା ତାହାର ସାମଗ୍ରିକ ପରିପ୍ରକାଶ । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ, ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ଆମକୁ ପରିବେଷଣ-ପୂର୍ବଜ୍ଞାନ ସହିତ ପରିବେଷଣକାଳରେ ଆମେ କ'ଣ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ କଲେ, ସେସବୁକୁ ମଧ୍ୟ ବିଚାରକୁ ନେବାକୁ ହେବ । ଆମର ଅବଧାରଣାକୁ

ସହଜ କରିବାପାଇଁ ଏଠାରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ 'ପ୍ରାକୃତିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ' ଏବଂ 'ସାମାଜିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ' (Sims and Stephens 2005, 138) ଏପରି ଦୁଇ ଭାଗରେ ବିଭକ୍ତ କରିପାରିବା ।

ପ୍ରାକୃତିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ

ପରିବେଷଣରେ 'ପ୍ରାକୃତିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ' ମୁଖ୍ୟ ଭୂମିକା ନିର୍ବାହ କରିଥାଏ । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଯେତେବେଳେ ପ୍ରସଙ୍ଗ ବିଷୟରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି, ସେତେବେଳେ ସର୍ବପ୍ରଥମେ ପରିବେଷଣର ଭୌଗୋଳିକ ପରିବେଶ ସାମ୍ନାକୁ ଆସିଥାଏ । ଗୋଟିଏ ପରିବେଷଣ ପାଇଁ ତାହା କେଉଁଠି ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଉଛି (ଉଭୟ ଭୌଗୋଳିକ ପରିସର ଏବଂ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଆୟୋଜନର ପରିସର) ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଏହି ପ୍ରାକୃତିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଦର୍ଶକ ବା ଶ୍ରୋତା ଏବଂ ଗବେଷକଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତିକୁ ବୁଝାଇଥାଏ । ଏହା ସହିତ ପରିବେଷଣକାଳରେ ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କଲା ଭଳି ଯାହାସବୁ ବି ଉପଲବ୍ଧ, ସେଗୁଡିକ ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ ସଚେତନ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଏକ କଥାନି ପରିବେଷଣକୁ ନିଆଯାଉ । ମନେକରାଯାଉ, ପରିବେଷଣର କ୍ଷେତ୍ର— ଧାନ ଖଳା । ଚାରିପାଖ ପରିବେଶରେ କ'ଣ ସବୁ ଅଛି ? ଧାନ, ପାଳଗଦା, କ୍ଷେତ ଯେଉଁଠୁ କିଛି ଜାଗାରୁ ଧାନ କଳେଇ ଉଠାଇ ଅଣାଯାଇଛି, କିଛି କଳେଇ ଜମିରେ ସେମିତି ଗଦା ହୋଇଛି, ପାଖରେ ଉହ୍ମେଇ ଜଳୁଛି, ଶୀତ ପଡୁଛି, ମୁଢ଼ି ଓ ବାଦାମ ଖିଆ ଚାଲିଛି ଇତ୍ୟାଦି... । ଅତଏବ, ଏହି ସମସ୍ତ ପାରିବେଶିକ ଉପାଦାନ କଥାନି ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିବାର ସମ୍ଭାବନା ରଖିପାରନ୍ତି । ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଶାରିରୀକ ପରିପ୍ରକାଶ ବା ଅଂଗଭଂଗୀକୁ ମଧ୍ୟ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ । ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଠାର, ସ୍ୱରରେ ଆରୋହ ଅବରୋହ, ତାଳ, ଲୟ, ତଥା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଆଂଗିକ ପରିପ୍ରକାଶ ଭଳି ପ୍ରପାଠୀୟ ଆୟାମଗୁଡିକ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ, ଯାହା ପରିବେଷଣକୁ, 'ପାଠ'କୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଏଣୁ, ଗବେଷକ କୌଣସି ଲୋକ ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରୁଥିଲେ, ଏସବୁକୁ ସତର୍କତାର ସହିତ ଯେତିକି ସମ୍ଭବ ସେତିକି ସଠିକ୍ ଭାବରେ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବାକୁ ପ୍ରୟାସ କରିବା ଉଚିତ ।[୭]

ପରିବେଷଣକାଳୀନ ଧାରାବାହିକତାର ବର୍ଣ୍ଣନା ଆମକୁ ପରିବେଷଣଟିରେ କ'ଣ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଛି, କେବଳ ସେହି ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ କରାଏ ନାହିଁ, ବରଂ କିପରି ତାହା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଛି, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଏକ ଧାରଣା ପ୍ରଦାନ କରିଥାଏ ; ପରିବେଷଣଟିକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାରେ ସହଜ ହୋଇଥାଏ ତଥା ପରିବେଷଣକାରୀ ଏବଂ ଦର୍ଶକ, ଶ୍ରୋତାଙ୍କ କ୍ରିୟା ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ତଥା ସେମାନଙ୍କ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ କରାଇଥାଏ । ଏହି

କ୍ରିୟା ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ଭିତରେ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଦର୍ଶକ ତଥା ଶ୍ରୋତାଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ପରିବେଷଣକାଳୀନ ପରିଦୃଶ୍ୟ ଚିତ୍ରଠାରୁ ଅନେକ କିଛି ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ହସିବା ଏକ ଶାରୀରିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା । ଏକ ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣ କାଳରେ ଜଣେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ହସିବା ଆମେ ଲକ୍ଷ୍ୟ କଲେ । ଏଇ ହସିବା ହୁଏତ ଖୁସି ହୋଇପାରେ, ନହେଲେ ବିଦ୍ରୂପ, ନହେଲେ ଅସହଜ ମନେକରିବା ସହିତ ଏକ ଉଦ୍‌ବେଗ ଜନିତ ଅନୁଭବର ପରିପ୍ରକାଶକ ହୋଇପାରେ । ସେହିପରି, ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଶାରୀରିକ ପରିପ୍ରକାଶ ମଧ୍ୟ ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ, ଯାହା ପରିବେଷକ ଏବଂ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ ।

ପାରମ୍ପରିକ ପରିବେଷଣରେ ଦର୍ଶକ ତଥା ଶ୍ରୋତାଙ୍କ ଭୂମିକା ଅତ୍ୟନ୍ତ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଲୋକଧାରାରେ ଦର୍ଶକ ବା ଶ୍ରୋତା ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଭୂମିକା ଏବଂ ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମକୁ ଦୃଷ୍ଟିରେ ରଖି ସ୍ୱ-ଗୋଷ୍ଠୀ ଦର୍ଶକ (insider audience) ଏବଂ ବାହ୍ୟ ଦର୍ଶକ (outsider audience) ଭାବରେ ବିଭାଗୀକରଣ କରିଛନ୍ତି (Tolken 1979, 108) । ପରିବେଷଣକାଳରେ କୌଣସି ପ୍ରକାର ତ୍ରୁଟି ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହେଲେ ବା ଭ୍ରମାତ୍ମକ ପରିବେଷଣ ଦେଖାଗଲେ ଶ୍ରୋତା ବା ଦର୍ଶକଟିଏ ଏହାର ସଠିକ୍ ପରିବେଷଣ କିପରି ହେବ ବା କରାଯାଇପାରିବ, ସ୍ଥଳ ବିଶେଷରେ ତାହାର ସୂଚନା ଦେବା ଦେଖାଯାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— କଥାନି ପରିବେଷଣକୁ ନିଆଯାଉ । କଥାନି ପରିବେଷଣରେ ପରିବେଷଣକାରୀ ଯଦି ତାଙ୍କ ପରିବେଷଣରେ ତ୍ରୁଟି ପ୍ରକାଶ କରନ୍ତି, ତେବେ ତତ୍‌କ୍ଷଣାତ୍ ଶ୍ରୋତାଟିଏ ତାହାକୁ ସୁଧାରି ନିଅନ୍ତି । ଏହା ସାଧାରଣତଃ ଅନିୟମିତ କଥକ କିମ୍ବା କଥାନି ପରିବେଷଣର ପରମ୍ପରାକୁ ଅନୁସରଣ କରୁଥିବା ନୂତନ କଥକଙ୍କ କ୍ଷେତ୍ରରେ ପରିଲକ୍ଷିତ ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଜଣେ ଅଳ୍ପ ବୟସର ପିଲାଟିଏ ତା ଅଜା ବା ଆଈଙ୍କଠୁ ଶୁଣିଥିବା କୌଣସି ଏକ କଥାନି ତା ସମବୟସ୍କ ଶ୍ରୋତାଙ୍କ ପାଖରେ ପରିବେଷଣ କରୁଛି, ସେଇଠି ଜଣେ ବୟସ୍କ ଶ୍ରେଣୀୟ ବ୍ୟକ୍ତି ଅଛନ୍ତି, ସେ ଦେଖିଲେ କଥାନିଟିର ଭୁଲ୍ ଉପସ୍ଥାପନା ହେଉଛି, ସେ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସେ ତାହାକୁ ନିଜେ ଠିକ୍ ଭାବରେ ପରିବେଷଣ କରିବା ପାଇଁ ଆଗେଇ ଆସିଥାନ୍ତି । ସେହିପରି, ଜଣେ ବ୍ୟକ୍ତି କୌଣସି ଏକ ପାରମ୍ପରିକ ଉପକରଣ ମନେକରନ୍ତୁ, 'କୁଲା' ପ୍ରସ୍ତୁତ କରୁଛନ୍ତି, ଦେଖାଗଲା ଯେ ସେ ପାତିଆ ଠିକ୍ ଭାବରେ ବାନ୍ଧିପାରୁନାହାନ୍ତି, ଜଣେ କେହି ଏହି ଅସୁବିଧାଟିକୁ ଦେଖିଲେ ଏବଂ ସେ ଆସି ତାହା ସୁଧାରି ଦେଇଗଲେ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଆମେ ଦେଖୁ ଯେ ଅନେକ ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରାର ପରିବେଷଣ ସମୟରେ କିଛି ତ୍ରୁଟି ଦୃଷ୍ଟିଗୋଚର ହେଲେ ଆମର ବୟସ୍କ ସଦସ୍ୟମାନେ ହଠାତ୍ ତାହାକୁ ସୁଧାରି ଦେଇ ଠିକ୍ ଭାବରେ ପରିଚାଳନା କରିବାକୁ ଆଗେଇ ଆସନ୍ତି । ଏହି ଶ୍ରେଣୀୟ ଦର୍ଶକଙ୍କୁ 'ସ୍ୱ-ଗୋଷ୍ଠୀ ଦର୍ଶକ' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ । ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ 'ଲୋକ'—

ଗୋଷ୍ଠୀର ଏକ ପାରିବାରିକ ବା ସ୍ଥାନୀୟ ପରିସରରେ ହେଉଥିବା ପରିବେଷଣରେ ସାଧାରଣତଃ ଏହି ଦର୍ଶକ ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କୁ ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା । ଏହି ଦର୍ଶକ ଗୋଷ୍ଠୀ ପରମ୍ପରା ସମ୍ପର୍କରେ ଅଳ୍ପ ବହୁତ ଜ୍ଞାତ ଥାଆନ୍ତି, କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଦକ୍ଷ ପରିବେଷଣକାରୀ ହୋଇନପାରନ୍ତି କିମ୍ବା ଦକ୍ଷ ହେଲେ ମଧ୍ୟ, ଯେହେତୁ ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ବା କିଛି ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ହିଁ ପରିବେଷଣଟିକୁ ପରିବେଷିତ କରାଯାଇଥାଏ, ଏଣୁ ସେମାନେ ଦର୍ଶକ ଭାବରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିଥାଆନ୍ତି ।

ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ସମସ୍ତ ଲୋକଧାରା ପାରିବାରିକ, ନିକଟତମ ଗୋଷ୍ଠୀ, ତଥା ସ୍ଥାନୀୟ ପରିସରରେ ହିଁ ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ତଥା ସହାବସ୍ଥିତ ଗୋଷ୍ଠୀ ହିଁ ଏହି ପରିବେଷଣରେ ଦର୍ଶକ ବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଭାବରେ ଦେଖାଯାଇଥାନ୍ତି । ତେବେ, କିଛି ପରମ୍ପରାର ପରିବେଷଣରେ ଆମେ ବାହ୍ୟ ଦର୍ଶକଙ୍କୁ ସାମ୍ନା କରିଥାଉ ବା ବାହ୍ୟ ଦର୍ଶକର ଉପସ୍ଥିତିକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇନପାରେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଗୋଟିଏ ସ୍ଥାନରେ ଦାସକାଠିଆ ପରିବେଷିତ ହେଉଛି । ସାମ୍ନାରେ ଉପସ୍ଥିତ ସମସ୍ତ ଦର୍ଶକ ସ୍ଥାନୀୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ । ତେବେ, ଏହି ପରିବେଷଣରେ ଜଣେ ବିଦେଶୀ ଗବେଷକ, ଜଣେ ବାହ୍ୟ ସଂସ୍କୃତି ବା ଅନ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଉପସ୍ଥିତ ଅଛନ୍ତି । ଏହି ବିଦେଶୀ ଗବେଷକ, ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତି ଦାସକାଠିଆ ପରିବେଷଣକୁ ଯେ ପ୍ରଭାବିତ କରିବନାହିଁ, ଏକଥା କୁହାଯାଇନପାରେ । ସେହିପରି, ନାଚଗୀତର ପରିବେଷଣ, ଅନ୍ୟ ବାଚିକ ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣକୁ ମଧ୍ୟ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଦର୍ଶକଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତି ପ୍ରଭାବିତ କରିବାର ସମ୍ଭାବନା ଥାଏ ।

କେତେକ ପରିବେଷଣରେ ବାହ୍ୟ ଦର୍ଶକଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ସାମାନ୍ୟ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ପରେପରେ ପରିବେଷଣରେ ପରୋକ୍ଷ କିମ୍ବା ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଭାବରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବାର ସୁଯୋଗ ଦିଆଯାଇଥାଏ, ସେମାନେ ଯେତେ ଦୂରବର୍ତ୍ତୀ 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀ (distance folk) ବା ବିଦେଶୀ 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ହୋଇଥାଆନ୍ତୁନା କାହିଁକି । କିନ୍ତୁ, ଅନେକ ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିର ପରିବେଷଣ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଦର୍ଶକଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତିରେ ସମ୍ଭବ ହିଁ ହୋଇନପାରେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଗ୍ରାମ ତଥା ପାରିବାରିକ ଦେବାଦେବୀଙ୍କ ପୂଜା ଅନୁଷ୍ଠାନ ସମୟରେ କୌଣସି ବାହ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତି ଅଗ୍ରାହ୍ୟ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ ପ୍ରଜାତିକ ଭାଟଙ୍କ ବଂଶାବଳୀ ଗାଥାର ପରିବେଷଣ— 'ଘୋଗିଆ', 'ପର୍‌ଘନିଆ', 'ବିର୍‌ଥିଆ' ପ୍ରଭୃତି ପ୍ରଜାତିକ ଭାଟମାନେ ସେମାନଙ୍କର ଗାଥା ସମ୍ପୃକ୍ତ ପ୍ରଜାତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ହିଁ ପରିବେଷିଣ କରିଥାଆନ୍ତି । ଅର୍ଥାତ୍ ଜଣେ 'ବିର୍‌ଥିଆ' ଗଣ୍ଡା ସମ୍ପ୍ରଦାୟର ଲୋକଙ୍କ ପାଖରେ ହିଁ ତା'ର ଗାଥା ପରିବେଷଣ କରିବେ, ଡମ୍ବରୁ ବାଦନ କରିବେ । କୌଣସି

ପରିସ୍ଥିତିରେ ମଧ୍ୟ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପାଖରେ ସେ ଏହି ଗାଥା ଶୁଣେଇବାକୁ ଚାହିଁବେ ନାହିଁ, କିମ୍ବା ଅନ୍ୟ କୌଣସି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପାଖରେ, ଏପରିକି ନିକଟତମ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ (immediate folk) ସାମ୍ନାରେ ମଧ୍ୟ ଡମ୍ବରୁ ବାଦନ କରିବେନାହିଁ । ପୁଣି, କିଛି ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିର ପାଳନ ଓ ପରିବେଷଣ ସମୟରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର କେତେକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତିକୁ ମଧ୍ୟ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, କ୍ଷେତରେ ଚୋରୋ ଦିଆଯିବାବେଳେ ଘରର ପୁରୁଷ ସଦସ୍ୟ ହିଁ ଉପସ୍ଥିତ ରହନ୍ତି । ସେହିପରି, ଝିଅପିଲାଙ୍କ ରଜଃପ୍ରାପ୍ତି କର୍ମ ଘରର ମହିଳାମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ହିଁ ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଏହିପରି କିଛି ବିଶେଷ ପରିବେଷଣରେ ଉପସ୍ଥିତ ରହିପାରୁଥିବା ସଦସ୍ୟ, ଦର୍ଶକ ବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କୁ ଆମେ ଆନ୍ତଃଗୋଷ୍ଠୀ ଦର୍ଶକ (esoteric audience) କହିପାରିବା, କାରଣ ଏମାନେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବେଷଣରେ ରହିବା ବିଧେୟ ଏବଂ ଏମାନଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ କାହାକୁ, ସଦସ୍ୟ ଜଣକ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ବି ହୋଇଥାଆନ୍ତୁ ନା କାହିଁକି ଏହି ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବାର ଅଧିକାର ନଥାଏ । ଆମେ ଏଠାରେ ଦେଖିଲେ ଯେ, ଲୋକଧାରାରେ ଦର୍ଶକ କହିଲେ ମୂକ ଦର୍ଶକ ନୁହଁନ୍ତି, ଅନେକତଃ ଏମାନେ ପରିବେଷଣରେ ସକ୍ରିୟ ଭାବରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ ମଧ୍ୟ କରିଥାନ୍ତି । ଦର୍ଶକଙ୍କ ଏହି ସକ୍ରିୟ ଭୂମିକାକୁ ଆଖି ଆଗରେ ରଖି ଲୋକଧାରାରେ 'ଦର୍ଶକ' ପରିଭାଷା ଅପେକ୍ଷା ମୁଖ୍ୟ ପରିବେଷଣକାରୀ (central performer)ଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ ଉପସ୍ଥିତ ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ (participant) ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବା ଅଧିକ ଯୁକ୍ତିଯୁକ୍ତ ମନେହୁଏ । ଅତଏବ, ପରିବେଷଣରେ ଆମେ ମୁଖ୍ୟ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ ଉପସ୍ଥିତ ସଦସ୍ୟମାନଙ୍କୁ ସ୍ୱ-ଗୋଷ୍ଠୀ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ, ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ, ଆନ୍ତ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିବା ଏବଂ ପରିବେଷଣରେ ଏମାନଙ୍କ ଭୂମିକାର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିପାରିବା ।

ସାମାଜିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ

ପରିବେଷଣର ପ୍ରସଙ୍ଗରେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ତଥା ସମାଜ ଏବଂ ସଂସ୍କୃତି ସମ୍ପର୍କିତ ଆୟାମଗୁଡିକ ମଧ୍ୟ ମୁଖ୍ୟ ଭୂମିକା ନିର୍ବାହ କରିଥାଏ । ଗୋଷ୍ଠୀର ପ୍ରଜାତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମି, ସାଂସ୍କୃତିକ ସମ୍ପର୍କ, ବୃତ୍ତି ବ୍ୟବସାୟ, ଆଞ୍ଚଳିକତା, ଭାଷିକ ଭିନ୍ନରୂପତା ଆଦି ଯାହା ପରିବେଷକ, ଶ୍ରୋତା ତଥା ଦର୍ଶକ ସହିତ ଜଡିତ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାର ଆୟାମ ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ସାମାଜିକ ସମ୍ପର୍କ କିପରି ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମର ଅବଧାରଣାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଏକ ଉଦାହରଣ

ଦିଆଯାଇପାରେ— ନିକଟ ଅତୀତରେ ଭାରତୀୟ ଭାଷା ସଂସ୍ଥାନର ମୁଣ୍ଡାରୀ ବାକ୍ ତଥ୍ୟ (speech data) ସଂଗ୍ରହ ସମୟରେ ମୋର ଜଣେ ସହକର୍ମୀଙ୍କ ସହିତ ମୋତେ ସୁନ୍ଦରଗଡ ଯିବାକୁ ପଡିଥିଲା । ସେତେବେଳେ, ଜଣେ ପରାମର୍ଶଦାତା ବାକ୍‌ତଥ୍ୟ ଦେଲାବେଳେ ଏକ ଶବ୍ଦ— 'ବଙ୍ଗା ଅଡା'ର ଅର୍ଥ ଜାଣିବାକୁ ଚାହିଁଥିଲି ଏବଂ, ସେ କହିଲେ 'ଭୁତ ଘର' । ପ୍ରକୃତରେ 'ବଙ୍ଗା ଅଡା'ର ଅର୍ଥ ଦେବତା ଘର ବା ଯେଉଁଠି ଦେବାଦେବୀ ରହନ୍ତି । କିନ୍ତୁ, ତଥ୍ୟ ପ୍ରଦାନକାରୀ ଏପରି କହିବାର କାରଣ ହେଲା, ସେ ଖ୍ରୀଷ୍ଟ ଧର୍ମାବଲମ୍ବୀ । ସ୍ଥାନୀୟ ପାଷ୍ଟର ତଥା ଅନ୍ୟ ଧର୍ମପ୍ରଚାରକମାନେ ସେମାନଙ୍କ ଚିରାଚରିତଶୈଳୀରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ପାରମ୍ପରିକ ଦେବାଦେବୀ ଯେ ଭୁତ, ଏପରି ଏକ ଧାରଣା ଜନ୍ମେଇବାରେ ସକ୍ଷମ ହୋଇଛନ୍ତି ।

ପରିବେଷଣରେ ପରିବେଷକ, ଶ୍ରୋତା ତଥା ଦର୍ଶକର ପ୍ରଭାବ ଅନେକତଃ ଜଟିଳ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଜଣେ କିଶୋର କିଛି ନିଷିଦ୍ଧ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ (off-color joke) ଜାଣନ୍ତି, ତାହା ସେ ତାଙ୍କ ସାଙ୍ଗମାନଙ୍କ ଗହଣରେ ଯେପରି ପରିବେଷଣ କରିପାରିବେ, ତାଙ୍କର ଗୁରୁଜନ କିମ୍ବା ଅନ୍ୟ ନାରୀବନ୍ଧୁଙ୍କ ପାଖରେ ତାହାକୁ ସେହିପରି ପରିବେଷଣ କରିପାରିବେନାହିଁ । ଅନେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏଗୁଡିକର ପରିବେଷଣ ଆଦୌ ସମ୍ଭବ ମଧ୍ୟ ହୋଇନପାରେ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଗୋଟିଏ ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣରେ ସମସ୍ତ ଶ୍ରୋତା ସମାନ ପ୍ରକାରର ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ପ୍ରକାଶ କରିନପାରନ୍ତି । ଏଠାର ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାରେ ଶୁଣିବାକୁ ମିଳୁଥିବା ଏକ ଚୁଟ୍‌କୁଲେର ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ—

> ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଝିଅଟିଏ ସହିତ ଘଟଣାକ୍ରମେ ଜଣେ ଉପକୂଳ ଓଡିଶାର ପୁଅର ବାହାଘର ସ୍ଥିରୀକୃତ ହେବାରଥିଲା । ପୁଅଘର ଅର୍ଥାତ୍ ପୁଅର ମାଆ, ବାପା ଏବଂ ଅନ୍ୟମାନେ ଝିଅଘରକୁ କଥାବାର୍ତ୍ତା ନିମିତ୍ତ ଆସିଲେ । କଥାବାର୍ତ୍ତା ଚାଲିଥିଲାବେଳେ ସେଠାରେ ବିବାହହେବାକୁ ଥିବା ଝିଅଟି ମଧ୍ୟ ଉପସ୍ଥିତ ଥିଲା । କିଛି ସମୟ ଉଭୟ ପକ୍ଷର କଥାବାର୍ତ୍ତା ଶୁଣିବାପରେ ଝିଅଟି ହଠାତ୍ ବିରକ୍ତି ପ୍ରକାଶ କରିବା ସହିତ କହିଲା, "ଏ ବୁଆ ! ଇମାନେ ତ ମାଖନ୍‌କେ କଖାରୁ ବଲୁଛନ୍, ପାଟ୍‌ପନିଆକେ ପ୍ରଜାପତି ବଲୁଛନ୍, ଆରୁ ପାତଲ୍‌ଘଁଟାକେ ବିଲାତି ବାଏଗନ୍ ବଲୁଛନ୍... ମୁଇଁ ବିହା ନାଇଁ ହୁଏଁ... ଆମର୍ କଲଚର୍ ବିଗ୍‌ଡିଯିବା !!"[୮]

ଏହି ଚୁଟ୍‌କୁଲେଟି ବାହ୍ୟିକ ଲୋକଧାରାର ଏକ ଉଦାହରଣ । ଏହା ଯେତେବେଳେ ଉତ୍କଳ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟର ଉଭୟ ପୂର୍ବ ଏବଂ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଛାତ୍ରଛାତ୍ରୀଙ୍କ ଗୋଷ୍ଠୀରେ କେହି ଜଣେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଛାତ୍ର ପରିବେଷଣ କଲା, ତେବେ ଏହାକୁ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଛାତ୍ରମାନେ ଯେପରି ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବେ, ଉପକୂଳ ଓଡିଶାର ଛାତ୍ର ଏହାକୁ ସେହିପରି ଭାବରେ

ଗ୍ରହଣ କରିବେ ବୋଲି ଆଶା କରାଯାଇନପାରେ । କିଏ ହସି ଦେଇପାରେ, କେହି ବିରକ୍ତି ପ୍ରକାଶ କରିପାରେ, କେହି ନୀରବ ରହିପାରେ, କେହି ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ସ୍ୱରୂପ ଅନ୍ୟ ଏକ ସମାନ ଅର୍ଥ-ବୋଧକ ଚୁଟ୍‌କୁଲେ ପରିବେଷଣ କରିପାରେ । ଏହିପରି, ନାନାପ୍ରକାରର ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ପ୍ରକାଶ ପାଇପାରେ ।

ଏଠାରେ ପୂନର୍ବାର ଗୋଟିଏ କଥା ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ ଯେ— ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ ଲୋକ ଉପାଦାନଟି କିପରି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସାମାଜିକ ଏବଂ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିସରରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି, ତାହା ଆଲୋଚନା କରିପାରିବେ, କିନ୍ତୁ, କୌଣସି ଉପାଦାନ, ତାହା ବାଚିକ କିମ୍ବା ନୈର୍ବାଚିକ ଯାହା ବି ହେଉ, ଠିକ୍ କିମ୍ବା ଭୁଲ୍ କହି ତାହାର ମୂଲ୍ୟାୟନ କରପାରିବେ ନାହିଁ । କାରଣ, ଲୋକଧାରାର ଉପାଦାନଗୁଡିକ ସାମାଜିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ ଏବଂ, ସମ୍ପୃକ୍ତ ସାମାଜିକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଉଭୟ ଆନ୍ତ୍ୟ ଏବଂ ବାହ୍ୟ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀକୁ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ ।

ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟତା

ଲୋକଧାରାର ପରିବେଷଣରେ ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟତା (reflexivity) ଉପରେ ସମ୍ପ୍ରତି ଅନେକ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି । ଲୋକଧାରାର ଗବେଷକ ଜାଣିରଖିବା ଉଚିତ ଯେ, ତାଙ୍କର ସ୍ୱ-ଉପସ୍ଥିତି ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରାର ପରିବେଷଣକୁ ଅନେକ ଭାବରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟତା କହିଲେ— ପରିବେଷଣ ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗକ୍ରମେ ପରିବେଷଣରେ ଯାହା ପରିଦୃଷ୍ଟ ହୋଇଥାଏ; ତଥା, ପରିବେଷଣ ସମ୍ପର୍କରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଏବଂ ଗବେଷକଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଯେଉଁ ଆଦାନପ୍ରଦାନ, ଆଲୋଚନା ହୋଇଥାଏ । ଏହି ସମସ୍ତ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣ ପ୍ରତି ଗବେଷକ ଗୁରୁତ୍ୱଦେବା ସହିତ ଏହା ପ୍ରତି ସତ୍ୟଶୀଳ ଏବଂ ଗଭୀର ଅନ୍ତର୍ଦୃଷ୍ଟି ରଖିବା ଆବଶ୍ୟକ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଗୋଟିଏ ଗାଁରେ ଏକ ପାରମ୍ପରିକ ଦେବୀଙ୍କର ପୂଜା ଅନୁଷ୍ଠିତ ହେଉଛି । ଯଦି, ଗବେଷକ ବାହ୍ୟ ସଂସ୍କୃତି ବା *ଅନ୍ୟ* ସଂସ୍କୃତି (*other* culture)[୯]ରୁ ଆସିଥାନ୍ତି, ତେବେ ପୂଜା ରୀତିନୀତି ସମ୍ପର୍କିତ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାରର ଧାରଣାରେ ସେ ଭାଗନେଇ ପାରିବେନାହିଁ କିମ୍ବା ପଚାରିଲେ ମଧ୍ୟ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ତାଙ୍କୁ କିଛି ତଥ୍ୟ ନମିଳିବାର ସମ୍ଭାବନା ଦେଖାଦେଇପାରେ । ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଆଉ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ, କୌଣସି ଏକ ସ୍ଥାନରେ ଏକ କଥାନି ପରିବେଷଣ ହେଉଛି, ସେହି କଥାନିରେ ଛୋଟ ପିଲାଠାରୁ ବୁଢା ଯାଏ ସମସ୍ତେ ଭାଗ ନେଇପାରିବେ । କିନ୍ତୁ, ସେହି ପରିବେଷଣରେ ଯଦି ଜଣେ ଗବେଷକ ଅଛନ୍ତି, ଯିଏକି ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ନୁହନ୍ତି, ଏପରି କ୍ଷେତ୍ରରେ ସେହି ପରିବେଷଣ ପୂର୍ବ-ପରିବେଷଣ ଭଳି ହେବ,

ଏହା କୁହାଯାଇନପାରେ । କାରଣ, ପରିବେଷଣକାରୀ କିଛି କଥା ଅନ୍ୟ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିସରରୁ ଆସିଥିବା ଲୋକଟିଏ ପାଖରେ କହିବାକୁ ଦ୍ୱିଧାବୋଧ କରିପାରନ୍ତି । ଅତଏବ, ଗବେଷକ ତାଙ୍କର ଉପସ୍ଥିତି କିପରି ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି ବା ତାଙ୍କ ଉପସ୍ଥିତି ଯୋଗୁଁ ପରିବେଷଣର କେଉଁ କେଉଁ ପରିସରରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ହୋଇପାରେ ବା କେଉଁ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ତଥ୍ୟର ପରିପ୍ରକାଶ ହୋଇପାରୁନାହିଁ, ତାହା ଅନୁଶୀଳନ କରିବା ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଆୟାମ । ଏଠାରେ ଆମର ଅବଧାରଣାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ପାଇଁ ଉଦାହରଣ ଭାବରେ ଏକ ଡମ୍ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର କଥାନି ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ—

ଗଟେ ଗାଁନେ ଡମ୍ ବୁଡା ଗଟେ ତାର ବୁଡି ସଁଗେ ଘରକରାରେଲୋ । ସେତେବେଳେ ପୁତା ଡମ୍ ମେନେ, ହଏ ହୋ ଆମର୍ ଡମ୍‌ମେନେ ଗାଏ ମଉଁସ୍ ଖା ତରଲେଁ । ବୁଡା କାଏଁ କର୍‌ଲୋ କି, ପାନିଝରିର ଦିନେ ଭୋକେସୋସେ ହେଲେ କାମ୍ ଆଏଦେ ବୁଆ ବଲାକରା କୁଇର ଗାଏ ମଉସ ଖଁଣେ ମିଲଲାକେ ଇତାକେ ସଁଗିଆକାରା ରାକାରେଲେ ବନେ ହେତୋ ବଲଲୋ ଆର ଛାନିନେ ସୁକିଆ ଦେଲୋ । ବେଲ୍‌ବୁଡାକେ ଆନ୍ଧାର ହେଲେ ମିନି ବେଟିନେଦେ ବଲାକରା ଅଛନା ତଲେ ଆନାକରା ଧାଏଡ୍‌କେ ଧାଏଡ୍ ଝୁଲିଆକରା ରାକ୍‌ଲୋ । ଗାଏ ମଉସ୍‌କେ ଦେକାକରା ବୁଡିର୍ ମନ୍ ଟୋକୋଲୋମୋ ହ'ତରଲୋ, ତୋ ସାଏ ଭାବ୍‌ଲି କେନ୍‌ତାକରା ଖଁଡେ ଖାଏଁତେ ବଏଲେ ହେତୋ ଫୁନି । ଇବାଟେ ଲାଲ୍ ଥିପା ପଡଛେ... ମାତର୍ ବୁଡା ହୁର୍‌ଦେ ବଲାକରା ବୁଡି ଖା'ନେଇ ପାରତର୍‌ଲି । ବୁଡା କାଏଁକର୍‌ଲୋ, ମଉସ୍‌କେ ଅଛନାତଲେ ଝୁଲିଆଦେଲୋ ଆର ବଲ୍‌ନୁ ମନ୍‌ଦ ପିତେଁ ବଲାକରା ଘରୁନ୍ ନିକ୍‌ଲା ଗଲୋ । ବୁଡିର୍ ମନ୍ ତୋ ଟୋକୋଲୋମୋ ହଚେ... କେତେକ୍ କଟ୍‌ଲାତି ବିଚ୍‌ରୀ... ବୁଡା ତୋ ମନ୍‌ଦପିଆ ଗୋଲୋ ଆଚେ, ଇଟାନା ବୁଆ ବନେବେଲ୍ ବଲାକରା କାଏଁକଲି କି, କର୍‌ରି ଗଟେ ଆନାକରା ସବ୍ ଲଇନୁ ଖଣେ ଖଣେ ମଉସ୍ କାଟା କରା ଖାଏଲି । ଛନେକ୍ ଗଲାକେ ବୁଡା ପିଆକରା ଲାଲାଟ୍ ହୁଆକରା ଆସ୍‌ଲୋ, ମାତର୍ ଲଇ ସବ୍‌କେ ଦେକାକରା ଭାବ୍‌ଲୋ ବୁଆ କେନ୍‌ତା କରା ଇଟା ସଁକରା ଗଲୋ, ତୋ ନିଶାର୍ ସୋରେ ବୁଡା ଗାଏଲୋ, "ଗନ୍‌ତି ଆଚେରେ ଲମ୍‌ତି ନାଇଁ ବୁଡି ଟିଂଡାଙ୍ଗ୍ ।" ବୁଡି ବଲ୍‌ଲି ବୁଆ ସାଲା ବୁଡା ଜାନ୍‌ଲୋରେ କେନ୍‌ତାକରା ଆର୍ ଗୀତ ଜର୍‌ଲି, "ଶୁକ୍‌ଲାକେ ସଁକ୍‌ରା ଗୋଲୋରେ ବୁଡା ଟିଂଗଡାଙ୍ଗ୍ । ... ଶୁକ୍‌ଲାକେ ସଁକ୍‌ରା ଗୋଲୋରେ ବୁଡା ଟିଂଗଡାଙ୍ଗ୍ ।" ବୁଡା, ବୁଡିର କାତା ଶୁନାକାରା ବଲ୍‌ଲୋ, ହେତୋ, ଶୁକ୍‌ଲାକେ ସାଁକ୍‌ରା ଗଲୋ ହେତୋ, ଆରୁ ତୁମ୍ ପାରାଦେଲୋ ।[୧୦] [ଗୋଟେ ଗାଁରେ ଜଣେ ଡମ୍ ବୁଢା

ତାର ବୁଢ଼ୀ ସାଙ୍ଗରେ ଘରକରି ରହୁଥିଲା । ସେତେବେଳେ ଡମ୍‌ମାନେ ଗାଈ ମାଂସ ଖାଉଥିଲେ, ହଁ ବା ଆମର ଡମ୍‌ଲୋକମାନେ ଗାଈ ମାଂସ ଖାଉଥିଲେ । ବୁଢ଼ା କ'ଣ କଲା କି ବର୍ଷାପାଣି ବା ଝଡବତାସ ସମୟରେ ଭୋକ ଉପାସବେଳେ କାମରେ ଆସିବ ବୋଲି କୋଉଠୁ ଗାଈ ମାଂସ ଟିକିଏ ମିଳିବାରୁ ତାକୁ ଲମ୍ବା ଲମ୍ବା କରି କାଟିବା ସହିତ ସଂଗ୍ରହ କରି ରଖିବା ପାଇଁ ଛାତ ଉପରେ ଶୁଖାଇ ଦେଲା । ସନ୍ଧ୍ୟାବେଳକୁ ରାତିହେଲେ ବିଲେଇ ନେଇଯିବ ଭାବି ଘର ଭିତରକୁ ଆଣି ଓରାରେ ଧାଡି କରି ଝୁଲେଇ ରଖିଲା । ଗାଈ ମାଂସକୁ ଦେଖିକି ବୁଢ଼ୀର ମନ ଆଉଟୁପାଉଟୁ ହେବାକୁ ଲାଗିଲା । ସେ କେମିତି ହେଲେ ଟିକିଏ ଖାଇବାକୁ ଭାବୁଥିଲା । ବୁଢ଼ା ସେଇଠୁ ମାଂସକୁ ଓରାରେ ଝୁଲେଇଦେଇ ମଦ ପିଇବାକୁ ଚାଲିଗଲା । ବୁଢ଼ୀ ତ ଏପଟେ ମାଂସ ଖାଇବ ବୋଲି ଆଉଟୁପାଉଟୁ ହେଉଥିଲା, କେତେ ଆଉ ସମ୍ଭାଳନ୍ତା ? ଏଣୁ, ବୁଢ଼ା ବାହାରି ଯିବା ପରେପରେ ହିଁ କଟୁରୀଟିଏ ଆଣି ସବୁ ମାଂସ ଖଣ୍ଡରୁ ଟିକିଏ ଟିକିଏ କାଟି ଖାଇଲା । ବୁଢ଼ା କିଛି ସମୟପରେ ପେଟେ ମଦ ପିଇ ନିଶାରେ ଚୁର ହୋଇ ଫେରିଲା । ଏବଂ, ମାଂସ ଖଣ୍ଡସବୁକୁ ଦେଖିକି ଭାବିଲା, ଏଗୁଡିକ କେମିତି ଛୋଟ ପଡିଗଲା ? ସେଇଠୁ ସେ ଗାଇଲା, "ଗଣତି ଅଛି କିନ୍ତୁ, ଲମ୍ବାତ ଠିକ୍ ନାହିଁ ! ବୁଢ଼ି ଟିଂଡାଙ୍ଗ୍ !!" ବୁଢ଼ୀ ସେଇଠୁ ଗାଇଲା, "ଶୁଖିଲାରୁ ଛୋଟ ପଡିଗଲାରେ ବୁଢ଼ା ଟିଂଡାଙ୍ଗ୍ !!" ଆଉ ବୁଢ଼ୀର ଜବାବ ଶୁଣି ବୁଢ଼ା ଭାବିଲା ହେଇଥିବ । ଅତଏବ, ଚୁପ୍ ରହିଲା ।]

ଏଇ ଡମ୍ କଥାନିର ପରିବେଷଣକାଳରେ ଯଦି ଜଣେ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଗବେଷକ ଉପସ୍ଥିତ ଥିବେ ତେବେ, ଏହାର ପରିବେଷଣ ବନ୍ଦ ହୋଇଯିବାର ସମ୍ଭାବନା ରହିଛି । କାରଣ, ସମ୍ପ୍ରତି ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଅନେକ ଅଞ୍ଚଳରେ ଡମ୍ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଗୋମାଂସକୁ ଆଉ ଖାଦ୍ୟ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରୁନାହାନ୍ତି । ଅତଏବ, ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ଗବେଷକ ପାଖରେ ପରିବେଷଣକାରୀ ଏହି ତଥ୍ୟ ଧାରଣ କରୁଥିବା କଥାନିକୁ କେବେବି ପରିବେଷଣ କରିବାକୁ ଚାହିଁବେନାହିଁ । ସେହିପରି, ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ 'ମୁସଲ୍ ପଡିବା' ପରମ୍ପରାର ପ୍ରଚଳନ ଅଛି, ଯେଉଁଠି ବିବାହ ପରବର୍ତ୍ତୀ ଭୋଜି ଦିନ ବରଘରର ଲୋକେ ବର ଏବଂ କନ୍ୟାର ଯୌନମିଳନ ହେଲାପରେ ହିଁ ଭୋଜି ଖିଆଯାଇଥାଏ ।[୧୧] ଯଦିଓ, ଅନେକତ୍ର ଏହି ପରମ୍ପରା ସମ୍ପ୍ରତି ଆଂଶିକ ପରିବର୍ତ୍ତନର ସହିତ ପାଳନ କରାଯାଉଛି । ମନେକରାଯାଉ, ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ମଧ୍ୟ ଜଣେ ବାହ୍ୟ ସଂସ୍କୃତିରୁ ବା ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଗବେଷକ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ବିବାହ ପରମ୍ପରାର ଉପରେ ଗବେଷଣା କରିବାକୁ ଆସନ୍ତି, ତେବେ ସେ କେବେ ବି ପରମ୍ପରାର ଉଲ୍ଲିଖିତ ଏହି ଦିଗ

ବିଷୟରେ ଅବଗତ ହୋଇପାରିବେନାହିଁ, ଯଦି ତାଙ୍କର ପରାମର୍ଶଦାତା ତାଙ୍କ ସହିତ ଏହି ବିଷୟରେ ଦ୍ୱିଧାହୀନ ଭାବରେ ଭାବ ବିନିମୟ କରିବାକୁ ଚାହିଁବେନାହିଁ ।

ଅତଏବ, ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟତା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମତାମତ ଏବଂ ଗବେଷକର ଅନୁଭୂତିକୁ ଆଧାରକରି ଅନୁଶୀଳନ କରିବାରେ ଗୁରୁତ୍ୱପ୍ରଦାନ କରେ । ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଏବଂ ଗବେଷକଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟାତ୍ମକ ଆଲୋଚନା ଉପାଦାନର ବ୍ୟାଖ୍ୟାକୁ ଅନେକ ଭାବରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଶ୍ରାବଣ ଅମାବାସ୍ୟାରେ ଘରର ଦୁଆର ମୁହଁରେ ସୁନାରୀ ଡାଳର ଅର୍ଥ କ'ଣ ? ବା କାହିଁକି ଏ ଅନୁଷ୍ଠାନ ? ତାହା ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରିବା ପାଇଁ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ସହ ଆଲୋଚନାର ଆବଶ୍ୟକତା ଅଛି । ଯଦି ଗବେଷକ ଜଣକ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର, ତା'ହେଲେ ଏ ସମ୍ପର୍କରେ ଜ୍ଞାତ ହେବାର ସମ୍ଭାବନା ଥାଇପାରେ, ନଚେତ୍ ବିନା ଆଲୋଚନାରେ ଏ ଧାରଣା ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବା ସମ୍ଭବନୁହେଁ । ଏହି ପ୍ରକାରର ଆଲୋଚନା ଆମକୁ ଉପାଦାନ ସହିତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସତ୍ୟଶୀଳ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରିବ । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ ପାରସ୍ପରିକ ଆଲୋଚନା ପରିବେଷଣକାରୀ, ଦର୍ଶକ ଏବଂ ଗବେଷକ ଭିତରେ ଥିବା ଦୂରତ୍ୱକୁ ହ୍ରାସ କରିବା ସହିତ ପରିବେଷଣର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିଥାଏ । ଗବେଷଣାର ଏହି ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟ ଆୟାମଟି ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ନୂତନ ଦିଗକୁ ସଂଯୋଜିତ କରିଛି, ଯାହା 'ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ (Reflexive or Reciprocal Ethnography)' ଭାବରେ ପରିଚିତ ।

ବିକାଶ

ଲୋକଧାରାରେ 'ବିକାଶ' ପରିଭାଷାଟିର ମଧ୍ୟ ଅନେକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଆୟାମ ଅଛି । ନୂତନ ଲୋକ ଉପାଦାନର ବିକାଶକୁ, ଲୋକ ଉପାଦାନରେ ନୂତନ ସଂଯୋଜନାକୁ ତଥା ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣ କିପରି ଭାବରେ ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ଆଖ୍ୟାନ ସୃଷ୍ଟି ହେବା ସହିତ ପ୍ରତି ପରିବେଷଣରେ କିପରି ଏକ ନୂତନ 'ପାଠ'ର ବିକାଶ ହୁଏ ସେସବୁକୁ ଏକତ୍ର ଭାବରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ବିକାଶ' ଭାବରେ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ଲୋକଧାରାରେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଯେତେବେଳେ ପରିବେଶ ପରିସ୍ଥିତିର ପ୍ରଭାବ ଏବଂ ଆବଶ୍ୟକତା ବା ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ନୂତନ ଧାରାର ବିକାଶ ଅବଶ୍ୟମ୍ଭାବୀ ହୋଇପଡେ, ସେତେବେଳେ ନୂତନ ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ଦେଖିବାକୁ ମିଳିଥାଏ । ପ୍ରକୃତରେ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ, ଯେଉଁମାନେ ଲୋକଧାରା ସହିତ ପୁରାତନତା, ଗ୍ରାମ୍ୟ ତଥା ଜନଜାତୀୟତାକୁ ଯୋଡନ୍ତି, ସେମାନେ ହିଁ ପରମ୍ପରାର ଐତିହାସିକତାକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଅନ୍ତି । ଲୋକଗୋଷ୍ଠୀ ଯେତେବେଳେ ସେମାନଙ୍କର ପରମ୍ପରାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଭିନ୍ନ

ଭାବରେ କରନ୍ତି ବା ଆଦାନପ୍ରଦାନର ମାଧ୍ୟମ ବଦଳିଯାଏ, ସେତେବେଳେ ମଧ୍ୟ ପରମ୍ପରାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସିବା ସହିତ ନୂତନ ପରମ୍ପରା ବିକାଶ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଶୃଙ୍ଖଳ ବୈଦ୍ୟୁତିକ-ପତ୍ର । ପ୍ରଥମେ ଆମ ପାଖକୁ ମାଆ ସନ୍ତୋଷୀ, ମାଆ ମଙ୍ଗଳା, ମାଆ ତାରିଣୀ ପ୍ରଭୃତି ଦେବାଦେବୀଙ୍କ ମହିମା ପ୍ରଖ୍ୟାପନ କରୁଥିବା ଚିଠି ବା ଶୃଙ୍ଖଳ ପତ୍ର ଆସୁଥିଲା ଏବଂ ସମାନ ସନ୍ଦେଶ ଥିବା କିଛି ସଂଖ୍ୟକ ପତ୍ର ଲେଖିଲେ ଭାଗ୍ୟୋନ୍ନତି ହେବ ବୋଲି ସେଥିରେ ଉଲ୍ଲେଖ ରହୁଥିଲା । ସମ୍ପ୍ରତି ମୋବାଇଲ ଫୋନ୍ ଏବଂ ଇଣ୍ଟର୍‌ନେଟ୍‌ର ଯୁଗରେ ଚିଠି ଲେଖିବା ଆପାତତଃ କମ୍ ହୋଇଯାଇଛି, ତେବେ ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ବାର୍ତ୍ତା ବା ଏସଏମ୍‌ଏସ୍ ଏବଂ ବୈଦ୍ୟୁତିକ-ପତ୍ରରେ ଏହି ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ଦେଖାଯାଇଛି ।

ବେଳେବେଳେ ବସ୍ତୁ, ପ୍ରଥା, ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି ପ୍ରଭୃତି ନୈର୍ବାଚିକ ପରମ୍ପରାରୁ ନୂତନ ବାଚିକ ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ତଥା ଗୋଟିଏ ପରମ୍ପରାରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ହେବାର ସମ୍ଭାବନା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ବିଭିନ୍ନ ପାରମ୍ପରିକ ବସ୍ତୁକୁ ନେଇ ଅନେକ ଧନ୍ଦା ବା ନାଁ-ଦିଆ ତଥା ଅନ୍ୟ ବାଚିକ ପରମ୍ପରା ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ । ସେହିପରି, ଅନେକ ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା ଏବଂ ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତିରୁ ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡାଗୁଡିକର ବିକାଶ ହୋଇଥିବା ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ସେହିପରି, ଅନେକ ସମୟରେ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ନୂତନ ଘଟଣା କିଛି ଘଟିଲେ ମଧ୍ୟ ନୂତନ ଲୋକଧାରାର ବିକାଶ ସମ୍ଭବ ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଇନ୍ଦ୍ରାବତୀ ଡ୍ୟାମ୍ ନିର୍ମାଣ ହେବାପରେ ଲୋକଗୀତରେ ଏହାର ଚିତ୍ର ଦେଖିବାକୁ ଆମେ ପାଇଛୁ ।[୧୨] ଏହା ଯଦିଓ, ଲୋକଧାରାରେ ନୂତନ ବିଭବର ବିକାଶ କରିନାହିଁ, ତେବେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ବିଭବରେ ନୂତନ ବିଷୟକୁ ତଥା ଉପାଦାନର ପରିସରକୁ ବ୍ୟାପକ କରିଛି, ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ମୃଦୁ ପାନୀୟ ଆସିବା ପରେ ଓଡିଶାର ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳମାନଙ୍କରେ 'ପତି ଖେଳ' ଭଳି ଯେଉଁ ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା ଥିଲା, ସେଥିରେ ବ୍ୟବହୃତ ଉପକରଣରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଦେଖାଦେଇଛି ।[୧୩]

ଆମେ ଦେଖିଲେ ଆଦାନପ୍ରଦାନରେ, ଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟତା ପରିବର୍ତ୍ତନରେ, ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ କିଛି ନୂତନ ଘଟଣା ଘଟିଲେ ଏବଂ ସମୟକ୍ରମେ ଗୋଟିଏ ଲୋକଧାରାରୁ ଅନ୍ୟ ଏକ ନୂତନ ଲୋକଧାରାର ବିକାଶ ମଧ୍ୟ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ, ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଲୋକଧାରା ସବୁବେଳେ ପରିବେଷଣକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ । ଏବଂ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣ ଏକ ନୂତନ ପରିବେଷଣ ଭାବରେ ପରିପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥାଏ । କାରଣ, "...every performance differs from every other, depending on the context and the group in which the performance occurs (Bauman 1984, 37)" । ବାଉମାନ୍ କହନ୍ତି, ଏହି ପରମ୍ପରାର ବିକାଶ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଥିବା ଉପାଦାନ ଏବଂ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ 'ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଦକ୍ଷତା

(individual competence)' ଏବଂ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପାରମ୍ପରିକ ଅବସ୍ଥିତି ଉପରେ ନିର୍ଭର କରେ । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପ୍ରକାରର ବିକାଶ ପ୍ରକ୍ରିୟା ପରିବେଷଣ ଉପରେ ତଥା ପରିବେଷଣର ଚତୁଃପାର୍ଶ୍ୱରେ ଥିବା ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କଲାଭଳି ଉପାଦାନମାନଙ୍କୁ ଆଧାର କରିଥାଏ । ସେହିପରି, ପାଠରେ ମଧ୍ୟ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଘଟିପାରେ, ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ପରିବେଷଣକାରୀ ଶ୍ରୋତାମାନଙ୍କୁ ଖୁସିକରିବା ପାଇଁ ଆଖ୍ୟାନରେ ନୂତନ କିଛି ସଂଯୋଜନା କରିପାରନ୍ତି । ପରିବେଷଣକାରୀ ଦେଖିଲେ ଯେ, ଶ୍ରୋତାମାନେ ବିରକ୍ତ ହୋଇ ଆସୁଛନ୍ତି ଅବା ଶ୍ରୋତାମାନଙ୍କ ପାଖରେ ଆଉ ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବାକୁ ସମୟନାହିଁ ଅତଏବ, ସେ ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆଖ୍ୟାନକୁ ସଂକ୍ଷିପ୍ତ କରିଦେଇପାରନ୍ତି, ପରବର୍ତ୍ତୀ ପରିବେଷଣ ପାଇଁ ମଧ୍ୟ ସ୍ଥଗିତ ରଖିଦେଇପାରନ୍ତି । ପରିବେଷଣର ପ୍ରସଙ୍ଗ ଅନେକତଃ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଇଚ୍ଛା (choice) ଉପରେ ମଧ୍ୟ ନିର୍ଭର କରେ ଯାହା ପରିବେଷଣର ପାଠକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଅତଏବ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ପରିବେଷଣରେ ନୂତନ 'ପାଠ' ବିକଶିତ ହୋଇଥାଏ ।[୧୪]

ପରିବେଷଣର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଆୟାମ

ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟତା ଓ ବିକାଶ ବ୍ୟତୀତ ପରିବେଷଣ ସମୟରେ ଶ୍ରୋତା ଏବଂ ପରିବେଶଷଣକାରୀଙ୍କ ଆୟାମରେ ଦେଖାଯାଉଥିବା ପରିବର୍ତ୍ତନ ତଥା ପ୍ରଭେଦ (shift) ମଧ୍ୟ ଅନେକତଃ ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଆୟାମ । ପରିବେଷଣକାଳରେ ଏପରି କିଛି ପରିବେଷିତ ହୋଇପାରେ, ଯାହା ପରିବେଷଣ ବାହାରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଅଗ୍ରାହ୍ୟ ମନେହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— 'ଘଁଟଯାତ୍ରା' ବା 'ଚତରିଆ' ସମୟରେ ଗାଁ ଠାକୁରାଣୀ ବୋଏଲ[୧୫] ବୁଲି ବାହାରନ୍ତି । ଏହି ସମୟରେ ଛୋଟ ପିଲା ତଥା ବୟସ୍କ ବ୍ୟକ୍ତିମାନେ ମଧ୍ୟ ରାସ୍ତାରେ ଲମ୍ବ ହୋଇ ମୁହଁ ମାଡି ଶୋଇରହନ୍ତି । ଠାକୁରାଣୀ ଏବଂ ଶିରା ସେମାନଙ୍କୁ ଡେଇଁ ଡେଇଁ ଆଗକୁ ଯାଇଥାନ୍ତି, ଏହା ସେମାନଙ୍କୁ ରୋଗଶୋକରୁ ରକ୍ଷା କରିବା ସହିତ ଶୁଭଙ୍କର ହୋଇଥାଏ ବୋଲି ବିଶ୍ୱାସ କରାଯାଏ । ହେଲେ, ଅନ୍ୟ ସମୟରେ ସେହି ଠାକୁରାଣୀ ବା ଶିରା ହୋଇଥିବା ବ୍ୟକ୍ତି ଏମିତି କରିପାରିବେନାହିଁ ।

ଲୋକଧାରା ଅନେକ ସମୟରେ ସାମାଜିକ ବିସଙ୍ଗତିକୁ ପ୍ରଶ୍ନ କରିବାରେ ମଧ୍ୟ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଆମେ ଅନେକ ଲୋକଗୀତ, କଥାନି ପ୍ରଭୃତିରେ ବିଭିନ୍ନ ସାମାଜିକ ବିସଙ୍ଗତିକୁ ପ୍ରଶ୍ନ କରିବା ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ । ଏହାର ଚିତ୍ର ବିଭିନ୍ନ ଲୋକ ନାଟକ ତଥା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ପ୍ରଦର୍ଶନଶୀଳ ଲୋକକଳାରେ ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା । ଅନ୍ୟ ପକ୍ଷରେ ଲୋକ ଉପାଦାନରେ ବେଳେବେଳେ କିଛି ଅସହଜ ଆଖ୍ୟାନ ମଧ୍ୟ ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥାଏ । ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀ, 'ଅନ୍ୟ (other)' ଗୋଷ୍ଠୀ ତଥା ଜାତି, ବର୍ଣ୍ଣ,

ଲିଙ୍ଗ, ସାମାଜିକ ଶ୍ରେଣୀ ଉପରେ ଋଣାତ୍ମକ ଆଖ୍ୟାନ ପରିବେଷଣ କରିବା ପରିଦୃଷ୍ଟ ହୋଇଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶା ଏବଂ ଉପକୂଳ ଓଡିଶାରେ ଥିବା ରାଜନୈତିକ ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ମତଭେଦ କିପରି ଲୋକଧାରାରେ ଋଣାତ୍ମକ ଉପାଦାନ ସୃଷ୍ଟି କରିଛି ତାହା ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ—

> ମହାଭାରତର କରୁକ୍ଷେତ୍ରର ଯୁଦ୍ଧଭୂମିରେ କୌରବ ଏବଂ ପାଣ୍ଡବ ଏକତ୍ର ହୋଇଛନ୍ତି । ଅର୍ଜ୍ଜୁନ ଦେଖିଲେ ସାମ୍ନାରେ ଥିବା କୌରବକୂଳ ସମସ୍ତେ ତାଙ୍କର ସହୋଦର, ଭାଇ, ବନ୍ଧୁବର୍ଗ । ଅତଏବ, ସେ ଯୁଦ୍ଧ କରିବାକୁ ଅନିଚ୍ଛା ପ୍ରକାଶ କରି ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣଙ୍କୁ କହିଲେ, "ନାଇବୋ ସଖା, ମୁଇଁ ନାଇ ଯୁଧ୍ କରେଁ ! ସବେତ— କେନ୍ ମର୍ ଭାଇ, କେନ୍ ମର୍ ମାମୁଁ, କେନ୍ ମର୍ କକା, ଦଦା; କାର୍ ସାଙ୍ଗେ ଲଢ଼୍‌ମି ? ମକେ ଯୁଝେଷ୍ଟି ବନେ ନାଇଁ ବଏଲେ ନାଇଁ ବଲୁ, ମକେ ରାଏଜ୍ ନାଇଁ ମିଲ୍‌ଲେ ନାଇଁ ମିଲୁ; ମାତର୍‌କ ଇମାନ୍‌କେ ମାରି କରି ମୁଇଁ ପାପ୍ ନାଇଁ ମୁଡାଏଁ, ମୁଇଁ ସେ କାମ୍ ନାଇଁ କରିପାରେଁ !" ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ଅର୍ଜ୍ଜୁନଙ୍କୁ ବୁଝାଇବାକୁ ଯାଇ କହିଲେ, "ଦେଖ ଅରଜୁନ୍ ହେନ୍ତା ନାଇଁ ବଲ । ଯୁଧ୍‌ନେ କକା, ମାମୁଁ, ଦଦା, ଭାଇ ଇସବୁ ନାଇଁ ଦେଖନ୍ କିଏ । ତମେ ଏନ୍ତା ହେଲେ କେନ୍ତା ହେବା ?" ତଥାପି ଅର୍ଜ୍ଜୁନ ବୁଝିବା ଅବସ୍ଥାରେ ନଥିଲେ, ଯୁଦ୍ଧ କରିବାକୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହେଉନଥିଲେ । ଶେଷରେ ଶ୍ରୀକୃଷ୍ଣ ଉତ୍ତେଜିତ ହୋଇପଡିଲେ ଏବଂ କହିଲେ, "କାହିଁର୍ କକା, ଦଦା, ମାମୁଁ, ଭାଇ ବୋ ? ମାର୍ ! ସଭେ କଟକିଆଏ ମାର୍ !!"[୧୬]

ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଢେଙ୍କାନାଳର ଲୋକମାନଙ୍କୁ ନେଇ ଉପକୂଳ ଓଡିଶାର ଲୋକଙ୍କ ଭିତରେ ସେମାନେ କିପରି ଭକୁଆ, ବୁଦ୍ଧୁ ତା' ଉପରେ ଅନେକ ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନମାନ ଶୁଣିବାକୁ ମିଳେ । ତେବେ, ଏସବୁ ବାହ୍ୟିକ ଲୋକଧାରାର ଏକ ଏକ ଉଦାହରଣମାତ୍ର । ଏସବୁ ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରିବାର କାରଣ ହେଲା, ଲୋକଧାରାରେ ଅନେକ ସମୟରେ ଅନ୍ୟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ନେଇ ଋଣାତ୍ମକ ଆଖ୍ୟାନ ପରିବେଷଣ ହୋଇଥାଏ, ଏହାକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଦୃଷ୍ଟି ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇନପାରେ, ବରଂ ଏଗୁଡିକ ଏକ ଏକ ଆମୋଦିତ ପରିପ୍ରକାଶ (playful expression) । ଏହାର ଅର୍ଥନୁହେଁ ଯେ, ଲୋକଧାରାରେ ଏପରି ଉପାଦାନଗୁଡିକ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟମୂଳକ ଏବଂ ମନ୍ଦଭାବନାର ପ୍ରକାଶକ, ଏଣୁ ଏସବୁର ଅଧ୍ୟୟନ ଯେ ହେବା କଥାନୁହେଁ ଏହା ବି କୁହାଯାଇନପାରେ । କାରଣ, ସମସ୍ତ ପ୍ରକାରର ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱ ବା ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ପରିସରଭୁକ୍ତ କରାଯାଇପାରିବ । ଏହି ଋଣାତ୍ମକ ଆଖ୍ୟାନ, ଉପାଖ୍ୟାନଗୁଡିକ ପରିବେଶ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀର ଭିନ୍ନ ଆୟାମକୁ ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ ।

ଧନ୍ଦା ପରିବେଷଣ

ଧନ୍ଦା ବା ନାଁ-ଦିଆ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ବାଚିକ ଉପାଦାନଗୁଡିକ ପରି ଗରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଉପାଦାନ । ଏଗୁଡିକ ସାଧାରଣତଃ ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଏବଂ ପାରମ୍ପରିକ ବକ୍ତବ୍ୟ, ଯାହା ମୁଖ୍ୟତଃ ପରିବେଶ, ପରିସ୍ଥିତି, ବିଭିନ୍ନ ବସ୍ତୁ, ବ୍ୟବହାର ବା ଚାଲିଚଳନ, ପ୍ରକୃତି, ଜୀବଜନ୍ତୁ ଏବଂ ମଣିଷ ଚରିତ୍ରକୁ ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରିଥାଏ । ଏଠାରେ ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର କଳାହାଣ୍ଡି ଜିଲ୍ଲାର ଏକ ଗ୍ରାମୀଣ ପରିବେଶରେ ଚାରି ପାଞ୍ଚଜଣ କିଶୋରଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରିବେଷିତ ହୋଇଥିବା ଧନ୍ଦାର ଏକ 'ପାଠ' ସ୍ଥାନିତ କରାଗଲା । ପରିବେଷଣର 'ପାଠ'କୁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବା ପାଇଁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଆଦାନପ୍ରଦାନର 'ପରା-ଭାଷିକ ସ୍ୱରୂପ' ତଥା 'ଗତିକ୍ରମ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟଗୁଡିକ (kinesic features)' ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି ।[୧୭] ଏଠାରେ ସ୍ଥାନୀୟ ପରିବେଶରେ ପରିବେଷିତ ଏକ ଧନ୍ଦାର ପରିବେଷଣକୁ ଯଥା ସମ୍ଭବ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ପରା-ଭାଷିକ ସ୍ୱରୂପ ତଥା ଗତିକ୍ରମ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବାକୁ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରାଯାଇଛି ।

ପୃଷ୍ଠଭୂମି, ସମୟ ଏବଂ ପରିବେଶ

ଗତ ବର୍ଷ ଖରାଛୁଟି ସମୟରେ ମୁଁ ଗାଁରେ ଥିବାବେଳେ ଏହି ପରିବେଷଣଟିର ଅନୁଷ୍ଠାନ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥିଲି । ଧନ୍ଦାର ଏହି ପରିବେଷଣ କୌଣସି ଗବେଷଣା କାର୍ଯ୍ୟର ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ପାଇଁ ବିଶେଷ ଭାବରେ ଆୟୋଜିତ କରାଯାଇନଥିଲା । ଆମ ଘରଠୁ ଅଳ୍ପ ଦୂରରେ ଦୁଇଟି ବିରାଟକାୟ ତେନ୍ତୁଳି ଗଛ ଅଛି, ଯେଉଁଠି ବହୁତ ତେନ୍ତୁଳି ହୋଇଥାଏ । ଆମେ ପିଲାବେଳେ ଅନେକ ସମୟରେ ସେହି ତେନ୍ତୁଳି ଗଛ ଛାଇତଳେ ବିଭିନ୍ନ ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡାର ଆୟୋଜନ କରୁଥିଲୁ । ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଛୋଟ ଛୋଟ ପିଲାମାନେ, କିଶୋରମାନେ ଖରାଦିନରେ ଅନେକ କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣ କରିଥାନ୍ତି । ଅତଏବ, ଭୀଷଣ ଗରମ ଯୋଗୁଁ ତେନ୍ତୁଳି ଗଛର ଛାଇ ତଳେ ବସିବାର ଇଚ୍ଛା ନେଇ ମୁଁ ଯାଇଥିଲି । ବେଶ୍ କିଛି ସମୟ ବାଟି ଖେଳିବା ପରେ ଦଶ ବାର ବର୍ଷର ଚାରିଜଣ କିଶୋର— ରାମ, ଧୀରେନ୍, ପିଣ୍ଟୁ, ପିଲନ ସେଠାରେ ବିଶ୍ରାମକରି ଖୁସିଗପ କରୁଥିଲେ । ମୁଁ ସେଠି ଯାଇ ଗୋଟିଏ ସପ ପକେଇ ବସିଲି ।

ଗଛତଳେ ପଡିଥିବା ଏକ କାଠଗଣ୍ଡି ଉପରେ ସେମାନେ ବସିଥିଲେ । ସେମାନେ ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ କ'ଣ କ'ଣ ସବୁ କଥାବାର୍ତ୍ତା ହେଉଥିଲେ, କିଛି ସମୟ ପରେ ଧୀରେନ ଉଠିପଡି ଧନ୍ଦାଟିଏ କହିବା ଆରମ୍ଭ କଲା, ଅତଏବ, ମୁଁ ସେମାନଙ୍କ ଆଡକୁ ଧ୍ୟାନଦେଲି—

ଧନ୍ଦାର ଉତ୍ତର ଦେବାକୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହୋଇ ରହିବାକୁ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ସାବଧାନ କରିବା ପାଇଁ ଜୋର ଦେଇ	(ଧୀରେନ୍)ଏଃ ଶୁଣ, ମୁଇଁ ଗୋଟେ(ଧନ୍ଦା) କହୁଛେଁ ହେଲା ? ରେଡି... ?	*ଅଣ୍ଟାରେ ଏକ ହାତ ଦେଇ ଅନ୍ୟ ଏକ ହାତରେ ଇସାରା*
	[ଅନ୍ୟ ଦୁଇ ଜଣ ତା' ମୁହଁକୁ ଅନେଇଲେ । ସମସ୍ତଙ୍କ ମନରେ ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱ, ପ୍ରଶ୍ନ ଯେ କ'ଣ ପଚାରିବ ଆମେ ଉତ୍ତର ଦେଇପାରିବୁ କି ନାହିଁ ?]	
ସ୍ୱରରେ ପୂର୍ବାପେକ୍ଷା ଆହ୍ୱାନ ଅଧିକ, ମୁହଁରେ ମୁରୁକି ହସ, ଆଖିରେ ବି 'ଦେଖାଯାଉ କହିପାରୁଛ କି ନାହିଁ'ର ଆହ୍ୱାନର ଭାବ	*<u>କହେମି... କହେମି</u>... ?*	*ଦୁଇ ହାତ ଅଣ୍ଟାରେ ରଖି ମୁଣ୍ଡ ହଲାଇ*
ଅନ୍ୟ ଦୁଇ ସାଥୀଙ୍କ ପ୍ରତି ଆଡକୁ ଦୃଷ୍ଟିପାତ ପୂର୍ବକ	*(ପିଣ୍ଟୁ) କରେ କ... କା'ଣା କହେବୁ କହେବୁ ହଉଛୁ... ! <u>ଏନ୍ତା କାଏଁ ଧନ୍ଦା କେହେବୁ କ'</u>... !*	*ଦୁଇ ହାତ ଛାତିରେ ରଖି ଆହ୍ୱାନକୁ ସ୍ୱୀକାର କରିବା ଅର୍ଥରେ ମୁଣ୍ଡ ହଲାଇ*
ସ୍ୱରରେ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ଆହ୍ୱାନ ଜଣେଇଲା ଭଳି ଆକ୍ରୋଶ ଯେ, 'ତମେମାନେ ଏହାର ଉତ୍ତର କହିପାରିବ ତ ?'	*<u>ଆଛା ! କହୁଛେଁ</u>— ତୋର୍ ମାଁ ବୁଆ ଅଛନ୍ ପେଟେ / ତୋର୍ ଅଜା ଆଈ ଅଛନ୍ ଅଁଟେ / ତୁଇ ଅଛୁ ବାଟେ ବାଟେ...*	*ଏକ ହାତ ଅଣ୍ଟାରେ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ଏକ ହାତ ହଲାଇ*
ଅଳ୍ପ ହସିବା ସହିତ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କ ମୁହଁକୁ ଏକ ବିଶେଷ ଭଙ୍ଗୀରେ ଅନେଇ	...କହ ଇଥର ଇତାର ମାନେ କାଏଁଟା ?	*ଅନ୍ୟମାନଙ୍କ ମୁହଁ ସାମ୍ନାକୁ ଆସି ଦୁଇ ହାତ ହଲାଇ*

ଉପରକୁ ଅନେଇ ମନେପକାଇବା ଭଳି	(ପିଣ୍ଟୁ) ମ... ମ୍‌ମା... ମାଛ...!	ମୁଣ୍ଡ ଆଡକୁ ହାତ ନେଇ
ଜୋରଦେଇ	(ରାମ)ଏଃ, ମାଛ ନାଇଁସେରେ... ର, ମୁଇଁ ସୋର୍ କରୁଛେଁ!	ହାତ ଛିଞ୍ଚାଡି ପାହୁଣ୍ଡେ ଆଗକୁ ମାଡି ଆସି ଉପରକୁ ଅନେଇ ମନେପକାଇବା ଭଙ୍ଗୀରେ ମୁଣ୍ଡରେ ହାତ
ଅନ୍ୟମନସ୍କ ଭାବରେ କିଛି ମନେପକାଇବା ଭଳି	(ରାମ) ଉଁ... ଉଁ...	ଗାଲରେ ହାତ
ମୁହଁରେ ହସ (ବିଜୟର ସମ୍ଭାବନା) ଯେ ଧନ୍ଦାଟିର ଉତ୍ତର ଅନ୍ୟମାନେ କହିପାରୁନାହାନ୍ତି	(ଧୀରେନ୍)... ନାଇଁ କହିପାର ଜାନିଛେ...	ପିଣ୍ଟୁ, ପିଲନ୍ ଏବଂ ରାମଙ୍କ ସାମ୍ନାରେ ହାତ ହଲାଇ
ପୁଣି ଜୋରରେ ହସି	... ହାରଲୁଁ ବଲ!!	
ସ୍ୱରରେ ହାର୍ ନମାନିବା ଏବଂ ଉତ୍ତର କହିବାର ଦାମ୍ଭିକତା ମନେପକାଇବା ଶୈଳୀରେ	(ପିଲନ୍) ନାଇଁ ନାଇଁ... ହାର୍‌ମୁଁ କାଏଁ କାଜେ...? ରହ! ମୁଇଁ ସୋର୍ କରୁଛେ...	ଉଠିପଡି ଧୀରେନ୍‌ର ସାମ୍ନାକୁ ମାଡି ଆସି ହାତ ହଲାଇ
	[କିଛି ସମୟର ନୀରବତା । ପିଣ୍ଟୁ, ରାମ, ପିଲନ୍ ଧନ୍ଦାର ଉତ୍ତର ଖୋଜିବାରେ ବ୍ୟସ୍ତ । ଏହି ସମୟରେ ଆଉ ଜଣେ ସଦସ୍ୟ ବେନୁଆ ଆସିଲେ ।]	
ପରିବେଷଣ ଭିତରକୁ ଧସେଇ ପଶିବା ଭଳି ସ୍ୱର	(ବେନୁଆ) ହେଃ! କା'ଣା କରୁଛରେ ତମେମାନେ ... ବାଟି ଖେଳୁଛ କାଏଁ?	କାଠଗଣ୍ଡି ଉପରେ ବସିଯିବା ସହିତ ବାଟି ଗୋଟିଏ ଉଠେଇ ନଉନଉ
ପିଣ୍ଟୁ, ପିଲନ୍ ଏବଂ ରାମର ମୁହଁରେ ଧନ୍ଦାର ଉତ୍ତର କହିପାରିଥିବାରୁ ବିଜୟର ହସ	ଧାନ୍... ହେଲା?	ପିଲନ୍ ଏବଂ ରାମ ନିଜ ମୁହଁରେ ଆଙ୍ଗୁଳି ରଖି ବେନୁଆକୁ ଚୁପ୍ ରହିବାକୁ ଇସାରା

ପରିବେଷଣର ବିଷୟଟି ଜାଣିସାରି ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରିବା ଇଚ୍ଛାରେ ହସି ହସି	ମୁଇଁ ଗୋଟେ କହେମି ?	*ଦୁଇ ହାତ ଅଣ୍ଟାରେ*
ପୂର୍ବାପେକ୍ଷା ସ୍ୱରରେ ଅଧିକ ଉତ୍ସାହ ଏବଂ ଜୋର୍	(ପିଣ୍ଟୁ) ନାଇଁ, ମୁଇଁ ଗୋଟେ କହେମି, *ଆଗେ ତା'ର ଉତ୍ତର ଦିଅ ତା...*	*ଧୀରେନ୍ ଓ ବେନୁଆର ସାମ୍ନାକୁ ଆସି ଧୀରେନ୍‌କୁ ଇଙ୍ଗିତ କରି ବାଁ ହାତ ଅଣ୍ଟାରେ ରଖି, ଡାହାଣ ହାତରେ ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ଉତ୍ତର ଦେବାକୁ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିବା ସହ*
ଚିବୁକରେ ହାତ ଦେଇ ଉପରକୁ ଅନେଇ କିଛି ଭାବିବା ଢଙ୍ଗୀରେ ପୁଣି ଅନ୍ୟମାନଙ୍କ ମୁହଁକୁ ହସି ହସି ଅନେଇ(ମୁହଁରେ 'ଉତ୍ତର ଦେଇପାରିବ କି ନାହିଁ ?' ଭାବ ।)	(ପିଣ୍ଟୁ) ଲହଲହକା, ପତର ବଙ୍କା ତାର୍ ଫଲ୍‌ଟା ମୁଠେ ଟଙ୍କା।	*ସମସ୍ତଙ୍କ ମୁହଁକୁ ଥରଥର କରି ଅନେଇ*
ତତ୍‌କ୍ଷଣାତ୍ ପୂର୍ବରୁ ଜାଣିଥିବା ଭଳି ହସି ହସି	(ବେନୁଆ) ଇଟା ବି ତ ଧାନ୍ ! *[ଏକା ସ୍ୱରରେ ସମସ୍ତଙ୍କ ହସ । ଯେମିତି କି ଧନ୍ଦାଟି ଅତି ସହଜ ।]*	*ସମସ୍ତେ ଧୀରେନ୍‌ର ମୁହଁକୁ ଅନେଇ*
ପୁଣି ଅଧିକ ଉତ୍ସାହର ସହ । [ସ୍ୱରରେ ନିଶ୍ଚିତତା ଯେ ଏମାନେ କହି ପାରିବେନି] ପୁଣି, ମୋ ଆଡକୁ ଅନେଇ, "ଦାଦା ତମେ କହିବନାହିଁ ହେଲା ?" ମୁହଁରେ ମୁରୁକି ହସ [ଦେଖିବା କେମିତି କହିପାରିବ ଏଥର ?]	(ପିଣ୍ଟୁ) ରହ, ଆର୍ ଗୋଟେ କହୁଛେଁ— ବଁକ୍ ବସିଛନ୍ ଧାଡିକେ ଧାଡି ସବୁଦିନେ ନୂଆ ଇ ବଖାନୀ ଯେନ୍ କହି ନେଇପାର୍‌ବା ମକେ ବଲ୍‌ବା ବୁଆ ।	*ଦୁଇହାତ ଅଣ୍ଟାରେ [ଏଥର କେମିତି କହିଦେଇପାରିବ ଦେଖିବା ଭଙ୍ଗୀରେ]*

ରାମ, ଧୀରେନ୍, ପିଲନ୍, ବେନୁଆ ଭାବିବାକୁ ଲାଗିଲେ ଉତ୍ତର । *ଧୀରେନ୍ ମୁହଁରେ ନିଶ୍ଚିତ୍ ବିଜୟର ହସ [ମୋ ଆଡକୁ ଅନେଇ ପୁଣିଥରେ, "ଦାଦା ନାଇ କହେବ ହେଲା, ମୁଇଁ ଜାନିଛେ ଇମାନେ ନାଇଁ କହିପାରନ !"]*	(ରାମ, ପିଣ୍ଟୁ, ପିଲନ୍, ବେନୁଆ) ଉଁ... ଉଁ... ଉଁ...	*ଅଣ୍ଟାରେ ହାତ ଦେଇ ସମସ୍ତଙ୍କ ମୁହଁକୁ ଅନେଇ*
କିଛି ସମୟ ଭାବିବା ପରେ ମୁହଁରେ ନିରାଶାର ଭାବ	ନାଇଁ... ନାଇଁ କହିପାରୁଁ ... *ହାରଲୁଁ!*	*କହିନପାରିବାର ଅସାମର୍ଥ୍ୟତାରେ ସମସ୍ତଙ୍କ ମୁଣ୍ଡ ତଳକୁ*
ମୁହଁରେ ବିଜୟର ହସ	ହାର୍‌ଲ ତ ?... ଇଟା ହେଲା... ଇଟା... ହେଲା... *ଦାଁତ୍*!	*ଓଃ !... କହି ମୁଣ୍ଡରେ ହାତ ଦେଲେ ପିଣ୍ଟୁ ଓ ରାମ ତା' ସାଙ୍ଗରେ ହସି ଉଠିଲେ ସମସ୍ତେ ।*
ଅଳ୍ପ ହସିବା ସହ	(ପିଲନ୍) ମୁଇଁ ମନେମନେ ଭାବୁଥିଲି ଦାଁତ୍ ଏକା ହେବା ବଲି ।	*କପାଳ ଉପରକୁ କରି ମୁଣ୍ଡରେ ହାତ ମାରି*
ରାମ ଆଉ ବେନୁଆ ଏକ ସ୍ୱରରେ ଛିଗୁଲେଇ	ତ, କହେଲୁ ନାଇଁ କାଏଁ କାଜେ ?	
	[ସମସ୍ତେ ପୁଣି ହସି ଉଠିଲେ ଏକ ସ୍ୱରରେ ।]	

ପରିବେଷଣ 'ପାଠ'ର ବାମପାର୍ଶ୍ୱରେ ଥିବା ବର୍ଣ୍ଣନାଗୁଡିକ ପରା-ଭାଷିକ ସ୍ୱରୂପ ଏବଂ, ଡାହାଣ ପାର୍ଶ୍ୱରେ ଥିବା ବର୍ଣ୍ଣନାଗୁଡିକ ପରିବେଷଣର ଗତିକ୍ରମିକ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ । ସେହିପରି, ରେଖାଙ୍କିତ ବର୍ଣ୍ଣନା ହେଉଛି ମୂଳ 'ପାଠ' ଯେଉଁଠି ପରିବେଷଣକାରୀ ଜୋର୍ ଦେବାକୁ ଚାହିଁଛନ୍ତି । ରେଖାଙ୍କିତ ଏବଂ ତୀର୍ଯ୍ୟକ ଅକ୍ଷର (italic) ବର୍ଣ୍ଣନାରେ ଯେଉଁଠି ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ସ୍ୱର ଉଚ୍ଚ ହୋଇଛି ତାହାର ପ୍ରତୀକ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଶବ୍ଦ ମଧ୍ୟରେ (...) ଚିହ୍ନ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ସ୍ୱରରେ ମନ୍ଥରତାକୁ

ଦର୍ଶାଇବା ପାଇଁ ଦିଆଯାଇଛି । (?, ।, !) ଚିହ୍ନଗୁଡିକ ବକ୍ତବ୍ୟ ଶେଷର ପ୍ରତୀକ ତଥା ଏହାପରେ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ବକ୍ତବ୍ୟ ଆଉ ଆଗକୁ ବଢିବାର ସମ୍ଭାବନା ନାହିଁ । ଏବଂ, [ ] ମଧ୍ୟରେ ଦିଆଯାଇଥିବା ବର୍ଣ୍ଣନା ହେଉଛି, ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ବାଚିକ ପରିପ୍ରକାଶର ମଧ୍ୟବର୍ତ୍ତୀ ବିରତିକାଳୀନ ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ସୂଚନା (ଉପସ୍ଥିତ ଦର୍ଶକଙ୍କ ସହିତ ଆଦାନପ୍ରଦାନ) । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଏକ ପରିବେଷଣ 'ପାଠ'କୁ 'ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନ'କୁ ଆଧାର କରି ଯେପରି ସଠିକ୍ ଭାବରେ ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯିବା କଥା, ଓଡିଆରେ ମୁଦ୍ରଣଗତ ସଠିକତାର ଅଭାବରୁ ସେପରି କରାଯାଇପାରିଲା ନାହିଁ । ତେବେ, ଏହା ପରିବେଷଣକୁ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣ କରିବା ସମ୍ପର୍କରେ ତଥା ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାର 'ପାଠ'କୁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବାରେ ଏକ ସମ୍ୟକ୍ ଅବଧାରଣା ଦେଇପାରିବ ଏହା ନିଶ୍ଚିତ ଭାବରେ କୁହାଯାଇପାରେ ।

ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ ଧନ୍ଦା ବା ନାଁ-ଦିଆଗୁଡିକର 'ପାଠ' ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ତଥା ଏହି 'ପାଠ'ରେ ଖୁବ୍ କମ୍ ପରିବର୍ତ୍ତନ ହୋଇଥାଏ ବା ଏହାକୁ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ'ରେ କ୍ୱଚିତ୍ ପରିବେଷଣ କରାଯାଇପାରେ । ଏହା ସହିତ, ସାଧାରଣତଃ ଏଗୁଡିକର ଉତ୍ତର ମଧ୍ୟ ପ୍ରାୟ ସମସ୍ତଙ୍କୁ ଜଣାଥାଏ । ହୁଏତ, ବହୁଦିନ ଧରି ପରିବେଷଣ କରାଯାଇନଥିଲେ ବା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଧନ୍ଦାଟି ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ପାଇଁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ନୂଆ ହୋଇଥିଲେ ଏବଂ, ଧନ୍ଦାକୁ ବୁଝିପାରୁନଥିଲେ ତଥା, ତାହାର ବିଷୟ ଓ ବର୍ଣ୍ଣିତ ବସ୍ତୁକୁ ଯୋଡି କୌଣସି ଏକ ନିର୍ଣ୍ଣୟରେ ପହଞ୍ଚିପାରୁନଥିଲେ, ତାହାର ଉତ୍ତର କରିବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ପାଇଁ ଅସହଜ ମନେହୋଇଥାଏ । ନଚେତ, ପ୍ରାୟ ସମସ୍ତେ ସମସ୍ତ ଧନ୍ଦାର ଉତ୍ତର ଜାଣିଥାନ୍ତି । ପୁଣି, ଆମେ ଦେଖିଲେ— ବେଳେବେଳେ, ଉତ୍ତର କହିନପାରିବାର ସମ୍ଭାବନା ରଖୁଥିବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ପ୍ରତି ଆକ୍ଷେପ କରି ପରିବେଷଣକାରୀ ଧନ୍ଦା ସହିତ ଆକ୍ଷେପମୂଳକ ପଦଟିଏ ବି ଯୋଡିବା ଦେଖାଯାଇଥାଏ; ଯେମିତି, ପିଣ୍ଟୁ ତାଙ୍କର ଦ୍ୱିତୀୟ ଧନ୍ଦାର ପରିବେଷଣରେ ଯୋଡିଛନ୍ତି। ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଉତ୍ତର ଦେଇନପାରିବାର ଆଶଙ୍କାଥିବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କୁ ଆକ୍ଷେପକରି 'ମକେ ବଲବୁ ଭାଟୋ(ଭିଣୋଇ)', 'ମକେ ବଲବୁ ଯୁଏଁ(ଜ୍ୱାଇଁ)', 'ମକେ ବଲବୁ ଦିଅର'(ଉତ୍ତର ପ୍ରଦାନକାରୀ ଝିଅପିଲା ହୋଇଥିଲେ) ଇତ୍ୟାଦି ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଇଥାଏ, ଯାହା ପରିବେଷଣକାରୀ ଆଉ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ଉପରେ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ନିର୍ଭର କରେ ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀରେ ମଧ୍ୟ ସ୍ୱାଭାବିକ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥାଏ ।

ଧନ୍ଦା ପରିବେଷଣରେ ଉତ୍ତର କହିପାରିବା ନପାରିବା ବ୍ୟତୀତ ଏହାର ପରିବେଷଣ ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ସେମାନଙ୍କ ସାମାଜିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ ତଥା ବସ୍ତୁ ଏବଂ ବ୍ୟବହାରଗତ ଆୟାମଗୁଡିକ ସହ ପରିଚିତ କରିବା ସଙ୍ଗେ ସଙ୍ଗେ ସାମୟିକ ମନୋରଞ୍ଜନ ଆଣି ଦେଇଥାଏ, ତଥା ସମୟ ଅତିବାହିତ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ପ୍ରତ୍ୟେକ ସଂସ୍କୃତିରେ ଧନ୍ଦା, ନାଁ-ଦିଆ ଅଛି, ଯାହା ପାରମ୍ପରିକ ସାଧାରଣ

ଜ୍ଞାନ, ଅନୁଭୂତି ଓ ପୂର୍ବପ୍ରସଙ୍ଗକୁ ଆଧାରିତ କରି ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ । ଏଗୁଡିକ ପ୍ରବାଦ-ପ୍ରବଚନ ଭଳି ସଂସ୍କୃତି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ହିଁ ସେହି ଧନ୍ଦାକୁ ବୁଝିପାରନ୍ତି ବା ତାହାର ଅର୍ଥ କରିପାରିବାରେ ସମର୍ଥ ହୋଇଥାଆନ୍ତି ।

୧. ପାଠ, ପ୍ରପାଠ, ଓ ପ୍ରସଙ୍ଗ ସମ୍ପର୍କିତ ବିଶେଷ ଅଧ୍ୟୟନ ନିମିତ୍ତ ଡଣ୍ଡିସ୍‌ଙ୍କ "Texture, Text, and Context", ଲିସା ଗାବେତ୍(Lisa Gabbert)ଙ୍କ "The "Text/Context" Controversy and the Emergence of Behavioral Approaches in Folklore", ଏବଂ Paritta Chalermpokwo Anantakoolଙ୍କ "Relevance of the Textual and Contextual Analyses in Understanding Folk Performance in Modem Society: A Case of Southern Thai Shadow Puppet Theatre" ପ୍ରଭୃତି ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୨. "...text can refre to words, objects, ideas, and behaviours" (Sims and Stephens 2005, 19).

୩. କେବଳ ସୁନାରୀ ଡାଳ ନୁହେଁ ଭାଲିଆ(କାଜୁ ବାଦାମ), ଖଏଁସ, ବନହଳଦୀ, ଦେବାଡୁନ୍ ଡାଳ ମଧ୍ୟ ଦୁଆର ମୁହଁରେ ଗ୍ରାମର ଗଉଡ ବା 'ନରିଆ' ଖୋସିଥାଏ ।

୪. ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଏହି ବେଙ୍ଗବେଙ୍ଗୁଲି ବିବାହ ପରମ୍ପରା କେବଳ ଓଡିଶାରେ ନୁହେଁ, ଭାରତର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ରାଜ୍ୟରେ ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ । ଭାରତ ବାହାରେ ବି ନେପାଳ ବାଂଲାଦେଶ ପ୍ରଭୃତି କେତୋଟି ରାଷ୍ଟ୍ରରେ ଏହି ପରମ୍ପରା ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ପ୍ରଚଳିତ ଅଛି ।

୫. "For material objects, texture could be literal texture- the way of something feels rough, smooth, hard, lumpy. We might also think about the textural feature of a material objects that are related to its creation and the artist who created it" (Sims and Stephens 2005, 136).

୬. "...intentional performances for outsiders (often for intellectual curiosity or amusement) are not in anyway fake; but they are different, no matter how faithful to the original the intentional performer tries to the fact, in the very attempt to reproduce someone else's tradition-exactly as I see one most insures that it has been a living fossil" (Tolken 1978, 38).

୭. ଓଡିଆ ଲୋକଧାରାର ଆଲୋଚନା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ପାଠ, ପ୍ରପାଠ, ଓ ପ୍ରସଙ୍ଗ କିପରି ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କିତ ଉଦାହରଣ ପାଇଁ ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ "କାଚ-କଉଡି : ନୈର୍ବାଚିକ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପାଠ ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗ" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୮. ଏହି ଚୁଟ୍‌କୁଲେଟି ପୁରୀର ଜନୈକ ବନ୍ଧୁ ପବିତ୍ର ମୋହନ ଦାଶଙ୍କଠାରୁ ପ୍ରଥମେ ଶୁଣିଥିଲି ପରେପରେ ସମ୍ବଲପୁର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ମଧ୍ୟ କିଛି ଛାତ୍ର ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରିବେଷିତ ହେବା ସମୟରେ ଶୁଣିଛି ।

୯. "'Other' is member of dominant group, whose identity considered lacking and who may be subject to discrimination by the in-group" (Staszak n.d., 1).
୧୦. ଉଲ୍ଲିଖିତ ଆଖ୍ୟାନଟି ଏକ କଥାନି ପରିବେଷଣର କେବଳ ଆଖ୍ୟାନ ଭାଗ ମାତ୍ର, ଯାହା ମୁଁ ମୋ ବାପାଙ୍କଠାରୁ ବହୁବାର ଶୁଣିଥିଲି । ସମ୍ପ୍ରତି ଡମ୍ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ କଥାନି କଥନ ପରମ୍ପରାରେ ଏହି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ କଥାନିର ପ୍ରଚଳନ ଆଉ ଅଛି କି ନାହିଁ ଏହା କୁହାଯାଇନପାରେ । ତେବେ, ଏହାକୁ ଏକ ଉଦାହରଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିବାରେ କୌଣସି ଅସୁବିଧା ନାହିଁ ।
୧୧. ଏହି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ତଥ୍ୟକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ସମ୍ପ୍ରତି ସମ୍ବେଦନଶୀଳ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରୁଥିବାରୁ ଏଠାରେ ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ପର୍କରେ ସୂଚନା ଦିଆଯାଇ ନାହିଁ କିମ୍ବା ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ନାମ ପ୍ରକାଶ କରିବାକୁ ଉଚିତ ମନେକରୁନାହିଁ ।
୧୨. — ସିଲରେ ବାଟିଲି କଲା
ତମେ ଘେନିଦେଲା ଦିଆଲିସରାରେ
ମାଟି ଡେମେ ବୁଡିଗଲା... (ସାହୁ ୨୦୦୮, ୧୮୯) ।
— ଜାଇଫୁଲରେ... ଆହା ଜାଇଫୁଲ
କାଟିଲା ପଥର, କାଟିଲା ଗଛ
ଜଳିଲା ବତୀରେ ବନାଲା ଡେମ
ଡଙ୍ଗର ଗଲାରେ ଗଲା ଘର ଦୁଆର
ପରଘରେ ଏବେ କରୁଛୁ କାମ...
— ଜାଇଫୁଲରେ... ଆହା ଜାଇଫୁଲ
କରମଙ୍ଗା ଗଛର ଛାଇ ଛତର
ଘର ଗଲା ଗଲା ଦେ-ପିଦର
କାକେ ଆରୁ କରମୁ ଗୁହାର ଗୋ
ସର୍କାର ତ ଆମକୁ ମାରିଚେ ଶର...
— ଜାଇଫୁଲରେ... ଆହା ଜାଇଫୁଲ
କୁକୁଡା ପୁଜିଲୁ, ପୁଜିଲୁ ପୋଡ
ଆସିଲା ସର୍କାର କହେଲା ଛାଡ
ମନାକରି ଧନ ଖାଏଲୁ ମାଡ
ଭାଙ୍ଗିଚୁରି ଯାଏ ଆମ ହାଡଗୋଡ...
— ଜାଇଫୁଲରେ... ଆହା ଜାଇଫୁଲ
ସଡକେ ଚାଲଇ ରବର ସିଲି
ଗାଁ ଖୁଲି ଗଲା ପାନିରେ ବହଁଲି
ବାନ୍ଧିଲା ବନ୍ଦରେ ସର୍କାର ଅଁଦ
କୁଲୁନି ଘରେ ଏବେ କରିଛେ ବନ୍ଦ...

— ଜାଇଫୁଲରେ... ଆହା ଜାଇଫୁଲ
ପାଦର କଁଟା ଗା ପେଟକୁ ବାଧେ
ବିଜୁଳି ବତୀକେ ଦେଖି ନିଁଦ ନଲାଗେ
ଶୁକିଲା ଅରଦା ଭଁଟାକାଏଁ ଥିଲା
ଆମର ଏ ହୀନିମାନିଆ ଭାଗେ... (ନାଏକ ୨୦୧୨) ।

୧୩. ପରିବର୍ତ୍ତିତ ପରିସ୍ଥିତିରେ କିପରି ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଦେଖା ଦେଇଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା : ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ* (୨୦୧୨) ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୪. "...in essence, because the experiences of the audience and performers constantly change and evolve, both from performance to performance, everything that sourrounds it, affects the nature goes on during a performance and during a single performance, a new text emerges with every performance" (Sims and Stephens 2005, 149).

୧୫. ଯାତ୍ରା ବା ପର୍ବ ସମୟରେ ଦେବାଦେବୀଙ୍କ ଗାଁ ବା ପାଲି ଗ୍ରାମଗୁଡିକ ଭ୍ରମଣ ।

୧୬. ଏହି ଉପାଖ୍ୟାନଟି ମୁଁ ବଲାଙ୍ଗୀର ଜିଲ୍ଲାର ବଙ୍ଗୋମୁଣ୍ଡାର ଜନୈକ ବନ୍ଧୁ ରାଜୀବ କୁମାର ଶଗଡିଆଙ୍କଠାରୁ ପ୍ରଥମେ ଶୁଣିଥିଲି । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ପୂର୍ବାଞ୍ଚଳ ଭାଷାକେନ୍ଦ୍ରର ପ୍ରଶିକ୍ଷାର୍ଥୀମାନଙ୍କୁ ନେଇ ଭାଷା-ପରିବେଶ ପରିଭ୍ରମଣରେ ଯାଇଥିବା ବେଳେ ସମ୍ବଲପୁର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ କ୍ୟାମ୍ପସରେ, ଏବଂ ବୁର୍ଲାର ବସ୍‌ଷ୍ଟାଣ୍ଡ୍ ନିକଟସ୍ଥ ଏକ ଚାହା ଦୋକାନରେ ମଧ୍ୟ ପରିବେଷିତ ହେବା ଶୁଣିବାକୁ ପାଇଥିଲି ।

17. ଏକ ପରିବେଷଣକୁ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣ କରି ତହିଁରୁ କିପରି 'ପାଠ' ବିକାଶ କରାଯାଇପାରେ ତଥା ତାହାକୁ ଶୃଙ୍ଖଳିତ ଏବଂ ସଠିକ୍ ଭାବରେ କିପରି ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯାଇପାରେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ Elizabeth C. Fineଙ୍କ *The Folklore Text: From Performance to Print* (1984) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ଏଲିଜାବେଥ୍‌ଙ୍କ ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥରୁ ଏଠାରେ ପରିବେଷିତ ଧନ୍ଦାର 'ପାଠ'କୁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବା ପାଇଁ ଅନେକ ଉପାଦାନ ଆହରଣ କରାଯାଇଛି ।

ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଇତିହାସ

ଦୀର୍ଘ ଦେଢଶହ ବର୍ଷରୁ ଅଧିକକାଳ ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ ବିଶ୍ୱର ଅନେକ ଦେଶରେ ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ ଓ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଭାଷା, ସାହିତ୍ୟ, ନୃତତ୍ତ୍ୱ, ସମାଜବିଜ୍ଞାନ ପ୍ରଭୃତି ବିଭିନ୍ନ ବିଭାଗରେ ତଥା ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବରେ ଏବଂ ଏକକ ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ଅଧ୍ୟୟନ ହୋଇଆସୁଛି । ଅତଏବ, ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରୁ ସାମ୍ପ୍ରତିକକାଳ ଯାଏ ଲୋକଧାରାରେ ବିଭିନ୍ନ ପରୀକ୍ଷା ନିରୀକ୍ଷା ହେବା ସହିତ ଏହାକୁ ସାହିତ୍ୟ, ନୃତତ୍ତ୍ୱ, ସମାଜବିଜ୍ଞାନ, ମନସ୍ତତ୍ତ୍ୱ, ଓ ଭାଷାବିଜ୍ଞାନ ପ୍ରଭୃତି ବିଭିନ୍ନ ବିଭାଗର ବିଦ୍ୱାନମାନେ ନିଜ ନିଜ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବା ସହ ଅନେକ ତତ୍ତ୍ୱ ଏବଂ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ପ୍ରୟୋଗକରି ଲୋକଧାରାକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାକୁ ପ୍ରୟାସ କରି ଚାଲିଛନ୍ତି । ଏଠାରେ ଲୋକଧାରାର ଏହି ଅଧ୍ୟୟନ ତଥା ତାତ୍ତ୍ୱିକ ବିଶ୍ଳେଷଣ ଉପରେ ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରାଯିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଉଛି ।

ଅଷ୍ଟାଦଶ ଏବଂ ଊନବିଂଶ ଶତକର ଜର୍ମାନ୍ ବିଦ୍ୱାନମାନଙ୍କ ମନରେ ଏକ ଧାରଣା ଥିଲା ଯେ, ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳ ଏବଂ ନିମ୍ନଶ୍ରେଣୀର ଲୋକଙ୍କ ପାଖରେ ଜର୍ମାନ୍ ଜାତିର ପୁରାତନ ଜ୍ଞାନରାଶି ସଂରକ୍ଷିତ ହୋଇ ରହିଛି, ସଭ୍ୟତା ଓ ଶିକ୍ଷାର ଦ୍ରୁତ ବିକାଶ ଫଳରେ ଏହା ଖୁବ୍ ଶୀଘ୍ର ବିଲୋପ ହୋଇଯିବ । ଅତଏବ, ସେମାନେ ଏହାର ସଂଗ୍ରହ ଏବଂ ସୁରକ୍ଷା ଦିଗରେ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରିବାକୁ ଲାଗିଲେ । ଏହିପରି କରିବା ପଛରେ ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଆଉ ଏକ ଧାରଣା ଥିଲା ଯେ, ଏହାଦ୍ୱାରା ଜର୍ମାନ୍ ଜାତିର ସାଂସ୍କୃତିକ ଇତିହାସ ବା 'ଅପସୃୟମାନ ସଂସ୍କୃତି(dying culture)' ସବୁକୁ ରକ୍ଷା କରାଯାଇପାରିବ । ଏମାନେ ତାଙ୍କର ଭୂମିକାକୁ, କେବଳ ସମାଜର ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଘଟଣାଗୁଡିକୁ ହିଁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରୁଥିବା ଐତିହାସିକମାନଙ୍କ ଭୂମିକାଠାରୁ ଭିନ୍ନ ଭାବରେ ଦେଖୁଥିଲେ କାରଣ, ଏହି ବିଦ୍ୱାନମାନେ ସାଧାରଣଲୋକଙ୍କ ଗୀତ, ଗଳ୍ପ, ବିଶ୍ୱାସ, ରୀତିନୀତି ଓ ପରମ୍ପରାକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଉଥିଲେ । ତେବେ, ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଏହି ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ ଏ ବିଦ୍ୱାନମାନେ ସେହି ଲୋକମାନଙ୍କ ସାହିତ୍ୟ

ଏବଂ ପ୍ରଥା, ପରମ୍ପରାକୁ ଅଧ୍ୟୟନ କରୁଥିଲେ, ଯେଉଁମାନଙ୍କୁ ସେମାନେ ତାଙ୍କଠୁ ଭିନ୍ନ ବୋଲି ମନେକରୁଥିଲେ, ଅଲଗା ଭାବରେ ଦେଖୁଥିଲେ ତଥା ଶିକ୍ଷା ଏବଂ ସଭ୍ୟତାର ବିକାଶକ୍ରମରେ ଯେଉଁମାନେ ପଛରେ ରହିଯାଇଛନ୍ତି ବୋଲି ଭାବୁଥିଲେ । ଜର୍ମାନ୍‌ର ବିଦ୍ୱାନମାନଙ୍କୁ ଅନୁସରଣକରି ବ୍ରିଟେନ୍ ଏବଂ ଇଂଲଣ୍ଡ୍‌ର ଭାଷା, ସାହିତ୍ୟ ଏବଂ ଇତିହାସର ବିଦ୍ୱାନମାନେ ମଧ୍ୟ ସମକାଳରେ ସେଠାକାର ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳର ଲୋକସାହିତ୍ୟ ଏବଂ ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରାକୁ 'popular antiquities'or 'popular literature' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରି ସେସବୁ ସଂଗ୍ରହ କରିବାରେ ଲାଗିପଡିଥିଲେ । ଜର୍ମାନ୍, ବ୍ରିଟେନ୍ ଏବଂ ଇଂଲଣ୍ଡର ବିଦ୍ୱାନମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା ସଂଗୃହୀତ ଏହି ବାଚିକ ଉପାଦାନଗୁଡିକୁ ଆଧାର କରି ଥମସ୍ 'Folklore' ପରିଭାଷାଟି ପ୍ରସ୍ତାବିତ କରିଥିଲେ ।

ବିଭିନ୍ନ ଦେଶର ଲୋକକଥାଗୁଡିକ ସଂଗୃହୀତ ହେବା ଫଳରେ କିଛି ବିଦ୍ୱାନ ଏଗୁଡିକର ମୂଳ ଉତ୍ସ ଖୋଜିବାରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କଲେ । ପ୍ରଥମତଃ, ଜର୍ମାନୀର ଆଞ୍ଚଳିକ ଭାଷାଗୁଡିକର ତୁଳନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ କରି ଗ୍ରୀମ୍ ଭାତୃଦ୍ୱୟ ଏଗୁଡିକର ଉଦ୍ଭବ ଗୋଟିଏ ମୂଳ ଉତ୍ସରୁ ହୋଇଛି ବୋଲି ପ୍ରତିପାଦିତ କଲେ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ତୁଳନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ ଭିତ୍ତିରେ ଜର୍ମାନୀର ବିଭିନ୍ନ ଅଞ୍ଚଳରେ ପ୍ରଚଳିତ ପୁରାଣ କାହାଣୀଗୁଡିକର ଗୋଟିଏ ମୂଳ ଉତ୍ସ ଦର୍ଶାଇଲେ । ଗ୍ରୀମ୍ ଭାତୃଦ୍ୱୟଙ୍କ ମତରେ ଏହି ମୂଳ ଉତ୍ସ ହେଉଛି ଇଣ୍ଡୋ-ଇଉରୋପୀୟ ଭାଷା (Bascom 1977, 3) । ଗ୍ରୀମ୍ ଭାତୃଦ୍ୱୟଙ୍କ ପରି ଫ୍ରେଡ୍‌ରିକ୍ ମାକ୍ସ ମୁଲାର୍ (Friedrich Max Muller) ମୂଳ ଜର୍ମାନ୍ ଓ ଭାରତୀୟ ପୁରାଣ କାହାଣୀଗୁଡିକର ମୂଳରୂପ ଉଦ୍‌ଘାଟନ କରିବାରେ ପ୍ରୟାସୀ ହେଲେ । ମୁଲାର୍ ଇଉରୋପୀୟ ବ୍ୟାଖ୍ୟାନଗୁଡିକର ଅସଙ୍ଗତ ଘଟଣା (shocking incident)ଗୁଡିକୁ ମୂଳଭାଷାର ଭ୍ରମାତ୍ମକ ବ୍ୟାଖ୍ୟା ବୋଲି ଦର୍ଶାଇବା ସହ 'ଭାଷିକ ବିକୃତି (desease of language)'ରୁ ମିଥ୍‌ର ସୃଷ୍ଟି ହୋଇଛି ବୋଲି ମତବ୍ୟକ୍ତ କଲେ । ମୁଲାର୍‌ଙ୍କ ମତରେ, 'ବ୍ୟୁତ୍ପତ୍ତିଗତ ସୂତ୍ର (Etymological Technique)' ସହ ମୂଳ ଆର୍ଯ୍ୟ ଭାଷାର ପୁନର୍ବିନ୍ୟାସ କରାଗଲେ ଏସବୁର ପ୍ରକୃତ ଅର୍ଥ ଜାଣିବା ସମ୍ଭବ । ଆର୍ଯ୍ୟ ଧର୍ମଧାରା ଓ ସୂର୍ଯ୍ୟ ଉପାସନାକୁ, ନାୟକର ଜନ୍ମମୃତ୍ୟୁକୁ ଦିନରାତି ସହ ତୁଳନା କରିବା ସହିତ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ମିଥ୍ ସୃଷ୍ଟିର ମୂଳ ଉତ୍ସ ଭାବରେ ମୁଲାର୍ ଗ୍ରହଣ କରିଥିଲେ । ମୁଲାର୍‌ଙ୍କ ଏହି ମତବାଦ 'ସୋଲାର୍ ମିଥୋଲୋଜି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Theory of Solar Mythology)' ଭାବରେ ପରିଚିତ । ଏହି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ବିଶ୍ୱର ଅନ୍ୟ ସଂସ୍କୃତିରେ ଉପଲବ୍ଧ ସମାନ 'ପାଠ'କୁ ଅର୍ଥାତ୍ ଅଣ-ୟୁରୋପୀୟ ଲୋକସାହିତ୍ୟକୁ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରିବାରେ ସହାୟକ ହେବ ବୋଲି ମନେକରାଗଲା । କିନ୍ତୁ, ଏହି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ମିଥ୍ ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟଧାରାକୁ ତଥା ଲୋକ ଉପାଦାନ କିପରି ପରିବର୍ତ୍ତନ ହେଉଛି, କିପରି ଲୋକ ଏହାକୁ ଆପଣେଇ ନେଉଛନ୍ତି ତାହା ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରିଲାନାହିଁ ।

ମୁଲାର୍‌ଙ୍କ ମତବାଦ ପରବର୍ତ୍ତୀକାଳରେ ଜର୍ଜ ଉଇଲିୟମ୍ କକ୍ (George William Cox) ଓ ଆଦଲ୍‌ବର୍ଟ କ୍ୟୁନ୍ (Adalbert Kunn) ପ୍ରଭୃତିଙ୍କ ଦ୍ୱାରା 'ପ୍ରକୃତି-ରୂପକ ସଂବନ୍ଧୀୟ ମତବାଦ (Nature Allegorical School)' ଭାବରେ ପରିଚିତ ହେଲା । ଏମାନଙ୍କ ମତରେ ମିଥ୍ ଓ ଲୋକଗଳ୍ପଗୁଡିକ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରାକୃତିକ ରୂପକରୁ ସଂଜାତ । ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅସଙ୍ଗତ ଘଟଣାଗୁଡିକର ମୂଳ ପ୍ରକୃତରେ ଅସଙ୍ଗତ କିମ୍ବା 'ଭାଷିକ ବିକୃତି' ନୁହେଁ, କେବଳ ପ୍ରକୃତି-ରୂପକ ମାତ୍ର । ଏହି ମତବାଦକୁ ବ୍ରିଟିଶ୍ ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଏଡଓ୍ୱର୍ଡ ଟେଲର୍ (Edward Burnett Taylor), ଜେମସ୍ ଫ୍ରାଜର୍ (James George Frazer) ଏବଂ ଆଣ୍ଡ୍ର୍ୟୁ ଲାଙ୍ଗ୍ (Andrew Lang) ପ୍ରଭୃତି ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଖଣ୍ଡନ କଲେ । ଏମାନଙ୍କ ମତରେ, ପ୍ରତ୍ୟେକ ଜାତି ଆଦିମ, ବର୍ବର ଓ ସଭ୍ୟ— ଏହି ତିନିଟି ସ୍ତର ଦେଇ ଗତି କରିଥାନ୍ତି । ତେଣୁ, ବିଭିନ୍ନ ଅଞ୍ଚଳରେ ମିଳୁଥିବା ବିଭିନ୍ନ ଜାତିର ଆଚାରବ୍ୟବହାର, ଜୀବନଧାରଣା, ଧର୍ମୀୟ ବିଶ୍ୱାସ ତଥା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଲୋକଧାରାରେ ସାମ୍ୟତା ପରିଲକ୍ଷିତ ହେବା ସ୍ୱାଭାବିକ । ଏହି ମତବାଦ 'ସାଂସ୍କୃତିକ ବିବର୍ତ୍ତନବାଦୀ ମତବାଦ (Theory of Cultural Evolution)' ଭାବରେ ପରିଚିତ । ପରବର୍ତ୍ତୀକାଳରେ ଯଦିଓ ଏହି ମତବାଦ ଅଗ୍ରାହ୍ୟ ହେଲା, ତଥାପି କ୍ଷେତ୍ର ଅଧ୍ୟୟନରେ ନୃତାତ୍ତ୍ୱିକ ବର୍ଣ୍ଣନା (Ethnological Field Research)ର ଧାରାକୁ ବିକଶିତ କରିବାରେ ସହାୟକ ହେଲା (Bascom 1977, 3) ।

ଜର୍ମାନ୍‌ର ପ୍ରାଚ୍ୟତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଥିଓଡର୍ ବେନ୍‌ଫି (Theodor Benefy) ମାକ୍ସ ମୁଲାର୍‌ଙ୍କ 'ସୋଲାର୍ ମିଥୋଲୋଜି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ' ଦ୍ୱାରା ଅଭିପ୍ରେରିତ ହୋଇଥିଲେ । ସେ ସଂସ୍କୃତ ଓ ୟୁରୋପୀୟ ଲୋକଗଳ୍ପଗୁଡିକର ଅନୁଶୀଳନ କରି ଏଥିରେ ବହୁ ସାମଂଜସ୍ୟ ଲକ୍ଷ୍ୟ କରିଥିଲେ । ମଣିଷର ବାସଭୂମିର ପରିବର୍ତ୍ତନ, ଯୁଦ୍ଧ, ରାଜ୍ୟ ଜୟ ଓ ଭ୍ରମଣ ମଧ୍ୟରେ ହେଉଥିବା ସାଂସ୍କୃତିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନକୁ ସେ ଏହି ସାମଂଜସ୍ୟର କାରଣ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥିଲେ । ବେନ୍‌ଫିଙ୍କ ମତରେ, ଭାରତର ଲୋକଗଳ୍ପଗୁଡିକ ତିବ୍ବତ, ସ୍ପେନ୍ ଏବଂ ଗ୍ରୀସ୍ ଦେଇ ୟୁରୋପର ବିଭିନ୍ନ ଅଞ୍ଚଳରେ ପରିବ୍ୟାପ୍ତ ହୋଇଛି । ଏହି ମତବାଦ 'ବିସରଣବାଦୀ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Diffusionist Theory)' ଭାବରେ ପରିଚିତ । ଫ୍ରାଞ୍ଜ୍ ବୋଆଜ୍ (Franz Boas) ଏହି ବିସରଣବାଦୀ ସିଦ୍ଧାନ୍ତର ଅନ୍ୟତମ ପ୍ରବକ୍ତା । ସେ ବିଭିନ୍ନ ସଂସ୍କୃତିକୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କରିବା ସହିତ ସେଗୁଡିକ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ବିବିଧତା ଏବଂ ସମାନତାକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିବା ସହିତ ଦେଖିଲେ ଯେ, ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରଭାବ ଯାହା ବି ହେଉନା କାହିଁକି, ପ୍ରତ୍ୟେକ ସାଂସ୍କୃତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ ସେମାନଙ୍କ ପରିସରରେ ସ୍ୱୟଂ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ, ଯାହାକୁ ସେ 'ସାଂସ୍କୃତିକ ଆପେକ୍ଷିକବାଦ (Cultural Relativisim)' ଭାବରେ ବର୍ଣ୍ଣନା କଲେ (Bascom 1977, 4) । ଫ୍ରାନ୍‌ଜଙ୍କ ଏହି ସାଂସ୍କୃତିକ ଆପେକ୍ଷିକତା ପରବର୍ତ୍ତୀ

ସମୟରେ ସଂସ୍କୃତି, 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏହାର ସ୍ୱରୂପ ଏବଂ ଏହା ପ୍ରତି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ଆଦି ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ବିଶ୍ୱାସ ଏବଂ ମୂଲ୍ୟବୋଧକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବାରେ ସହାୟକ ହେଲା ।

ବେନ୍‌ଫିଙ୍କ ବିସରଣବାଦୀ ସିଦ୍ଧାନ୍ତକୁ ଭିତ୍ତିକରି ଏଲିଆସ୍ ଲନର୍ଟ (Elias Lonnrot) ଏବଂ କାର୍ଲେ କ୍ରୋନ୍ (Finn Kaarle Krohn)[୧] ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ମୂଳ ରୂପ (Ur form)' ଏବଂ ତାହାର ସଂଚରଣ ପଥ ସ୍ଥିର କରିବା ଦିଗରେ ଅଧ୍ୟୟନରତ ହେଲେ । ଏମାନଙ୍କ ମତରେ, ଲୋକଗଳ୍ପ ବା ଗାଥା ଗୋଟିଏ ସ୍ଥାନରୁ ଅନ୍ୟ ସ୍ଥାନକୁ ସଂଚରିତ ହେବାବେଳେ ବିଷୟବସ୍ତୁ ଓ ଆକାରରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ହୋଇଥାଏ, କିନ୍ତୁ ମୌଳିକ ଉପାଦାନ ବା ମୂଳ ରୂପ ଅକ୍ଷୁର୍ଣ୍ଣ ଥାଏ । ଲନର୍ଟ ଫିନ୍‌ଲାଣ୍ଡର ଜାତୀୟ କାବ୍ୟ କାଲେବାଲା (Kalavela)ର ମୌଳିକ ରୂପ ବିଭିନ୍ନ ଅଞ୍ଚଳରୁ ସଂଗ୍ରହକରି ଏହାର ମୂଳ ରୂପ ନିର୍ଦ୍ଧାରଣ କରିଥିଲେ । ତୁଳନାତ୍ମକ ପଦ୍ଧତିକୁ ଆଧାରକରି ଏକ ସାଂସ୍କୃତିକ କ୍ଷେତ୍ର ମଧ୍ୟରେ ଲବ୍ଧ କାବ୍ୟ ଅବା କାହାଣୀର ଅବଲମ୍ବନରେ ଏହାର ଇତିହାସ ତଥା ଭୌଗୋଳିକ ଯାତ୍ରାପଥ ନିର୍ଣ୍ଣୟ କରାଯାଉଥିବାରୁ ଏହା 'ଐତିହାସିକ-ଭୌଗୋଳିକ ପଦ୍ଧତି (Historic-Geographic Method)' ଭାବରେ ପରିଚିତ (Bascom 1977, 4) । ଏହି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଅନୁସାରେ ଗବେଷକମାନେ ମୁଖ୍ୟତଃ 'ମୂଳ ରୂପ', 'ଭିନ୍ନ ରୂପ (variant)', 'ସ୍ୱାଭାବିକ ରୂପ (normal form)' ଏବଂ 'ସମ-ଭିନ୍ନ ରୂପ (redaction)' ପ୍ରଭୃତିକୁ ଗୁରୁତ୍ୱର ସହିତ ଅଧ୍ୟୟନ କରୁଥିଲେ । ଗୁଡାଏ 'ଭିନ୍ନ ରୂପ'ରୁ ସମାନ ପ୍ରତ୍ୟୟ ହେଉଥିବା କିଛି 'ଭିନ୍ନ ରୂପ'କୁ ଏମାନେ 'ସମ-ଭିନ୍ନ ରୂପ' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣକରି ଉପାଦାନର ସ୍ୱାଭାବିକ ରୂପ ସ୍ଥିର କରୁଥିଲେ ଏବଂ ଏହାକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରି ମୂଳ ରୂପର ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରୁଥିଲେ (Virtanen 1997, 445) । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ Swede Carl Wilhem Von Sydow ସିଦ୍ଧାନ୍ତଗତ ଭାବରେ 'ମୂଳ ରୂପ' ଅସମ୍ଭବ ତଥା ଏହାର ସ୍ୱରୂପ ସ୍ଥିର କରିବା ସହଜ ନୁହେଁ ବୋଲି ମତବ୍ୟକ୍ତ କରିବା ସହିତ 'ociotype' ବା 'ଆଞ୍ଚଳିକ ସ୍ୱରୂପ'କୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଥିଲେ (Anttonen 1997, 645) ।

ତୁଳନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନଧାରାରେ ବିଂଶ ଶତକର ଦ୍ୱିତୀୟାର୍ଦ୍ଧରେ ଷ୍ଟିଥ୍ ଥମ୍ପସନ୍ (Stith Thompson) ଏବଂ ଆଣ୍ଟି ଆର୍ନେ (Antti Amatus Aarne)ଙ୍କ 'ଟାଇପ୍ (Type)' ଓ 'ମୋଟିଫ୍ (Motif)'ର ଅନୁଶୀଳନ ଏକ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଦିଗ । ଆର୍ନେଙ୍କ The Types of the Folktale ପ୍ରଥମେ ପ୍ରକାଶ ପାଏ ୧୯୨୮ ମସିହାରେ, ଏବଂ ଏହାର ପରିବର୍ଦ୍ଧିତ ସଂସ୍କରଣ ପ୍ରକାଶିତ ହୁଏ ୧୯୬୧ ମସିହାରେ ଥମ୍ପସନ୍‌ଙ୍କ ସହାୟତାରେ ।[୨] ଯେଉଁ ଗଳ୍ପ ପରମ୍ପରାକ୍ରମେ ନିଜର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସ୍ଥାନ ବଜାୟ ରଖିଥାଏ, ତାହା ହେଉଛି ଟାଇପ୍ ଗଳ୍ପ । ସମୟକ୍ରମେ ଏହି ପ୍ରକାର ଗଳ୍ପର କଥାବସ୍ତୁରେ ସାମାନ୍ୟ ପରିବର୍ତ୍ତନ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ତାହାର

ବାହ୍ୟ ରୂପ ଯଥା ସମ୍ଭବ ଅପରିବର୍ତ୍ତିତ ରହିଥାଏ । ଥମ୍ପସନ୍ ପ୍ରତ୍ୟେକଟି ଗଳ୍ପକୁ 'କ୍ରମାଙ୍କ (Index)'— ଗୋଟିଏ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସଂଖ୍ୟା ଦ୍ୱାରା ଚିହ୍ନିତ କଲେ । ଏହି 'କ୍ରମାଙ୍କ' ସାହାଯ୍ୟରେ ଗଳ୍ପଟି କେଉଁ ଟାଇପ୍‌ର ଅନ୍ତର୍ଗତ ଏବଂ ଅନ୍ୟ କେଉଁ ଦେଶରେ ଏହି ଶ୍ରେଣୀର ଗଳ୍ପ ମିଳେ, ତାହା ନିର୍ଦ୍ଧାରଣ କରିବାରେ ଏହା ଅନେକାଂଶରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ତେବେ, ଟାଇପ୍ ଅପେକ୍ଷା ମୋଟିଫ୍ ଅଧିକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । ଲୋକ ଉପାଦାନର 'କ୍ଷୁଦ୍ରତମ ଏକକ (Unit)' ହେଉଛି ମୋଟିଫ୍ । ଗୋଟିଏ ଟାଇପ୍ ଗଳ୍ପରେ ଏକାଧିକ ମୋଟିଫ୍ ରହିପାରେ । ଥମ୍ପସନ୍ ପୃଥିବୀର ବିଭିନ୍ନ ଗଳ୍ପଗୁଡିକରେ ଦେଖାଯାଉଥିବା ମୋଟିଫ୍‌ର ଏକ ସୂଚୀ (Motif Index)' ପ୍ରସ୍ତୁତ କରି ଟାଇପ୍ ପରି ପ୍ରତ୍ୟେକ ମୋଟିଫ୍‌କୁ ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସଂଖ୍ୟା ଦ୍ୱାରା ଚିହ୍ନିତ କଲେ । ଫଳସ୍ୱରୂପ, ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଆଣ୍ଟି ଆର୍ନେ ଏବଂ ଥମ୍ପସନ୍‌ଙ୍କ ମିଳିତ ଉଦ୍ୟମରେ *The Motif-Index of Folk Literature* ଗ୍ରନ୍ଥ ଛଅଟି ଖଣ୍ଡରେ ୧୯୩୨ରୁ ୧୯୩୬ ମସିହା ମଧ୍ୟରେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥିଲା । ଏହାର ପରିବର୍ଦ୍ଧିତ ଏବଂ ନୂତନ ସଂସ୍କରଣ ପୂନର୍ବାର ପ୍ରକାଶିତ ହେଲା ୧୯୫୫-୫୮ ମସିହାରେ । ଏହି କ୍ରମାଙ୍କ ସାହାଯ୍ୟରେ ସଂଗୃହୀତ ଗଳ୍ପର ମୋଟିଫ୍ ନିର୍ଣ୍ଣୟ କରାଯାଇଥାଏ । କ୍ରମାଙ୍କରେ ଅନ୍ତର୍ଭୁକ୍ତ ହୋଇନଥିବା କୌଣସି ନୂତନ ମୋଟିଫ୍ ମିଳିଲେ ମଧ୍ୟ ତାହାକୁ ନିର୍ଦ୍ଦେଶିତ କରାଯାଏ । ଲୋକଧାରା ବିଶେଷ କରି ବାଚିକ ଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନରେ ଏହି ମୋଟିଫ୍ ଏବଂ ଟାଇପ୍ ସାହାଯ୍ୟରେ ବିଭିନ୍ନ ଦେଶର ଲୋକଗଳ୍ପ ତଥା ଅନ୍ୟ ବାଚିକ ଉପାଦାନ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ସାମ୍ୟ ବୈଷମ୍ୟକୁ ସହଜରେ ସ୍ଥିର କରାଯାଇପାରେ । *The Motif-Index of Folk Literature* ଗ୍ରନ୍ଥ ପରେପରେ ଥମ୍ପସନ୍‌ଙ୍କ *The Folktale* (1946) ଗ୍ରନ୍ଥ ପ୍ରକାଶିତ ହେଲା, ଯେଉଁଠି ସେ କେବଳ ସାଂସ୍କୃତିକ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ନୁହେଁ, ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ମଧ୍ୟ ଲୋକକଥାଗୁଡିକୁ ଅନୁଶୀଳନ କଲେ । ଏହି ମୋଟିଫ୍ ତତ୍ତ୍ୱକୁ ଆଧାରକରି ଅନେକ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ବାଚିକ ଉପାଦାନଗୁଡିକର ଅଧ୍ୟୟନ କରିଛନ୍ତି, ତଥା କରି ଚାଲିଛନ୍ତି । ଏପରିକି, ହାନ୍‌ସ୍ ଉଦେର୍ (Hans-Jorg Uther) ଏହି ମୋଟିଫ୍ ଇଣ୍ଡେକ୍ସ ଉପରେ ବ୍ୟାପକ ଅଧ୍ୟୟନ କରି ଏହାର ଏକ ପରିବର୍ଦ୍ଧିତ ସଂସ୍କରଣ *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography* ମଧ୍ୟ ନିକଟ ଅତୀତରେ, ଅର୍ଥାତ୍ ୨୦୦୪ ମସିହାରେ ପ୍ରକାଶ କରିଛନ୍ତି ।

ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଏହି ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ, ଅର୍ଥାତ୍ ବିଂଶ ଶତକର ପ୍ରଥମାର୍ଦ୍ଧରେ ବିଦ୍ୱାନମାନେ ଭାବୁଥିଲେ ଯେ' ଲୋକଧାରା କେବଳ ମୌଖିକ ଭାବରେ ହିଁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ, କାରଣ ଏମାନେ ଲୋକ ଉପାଦାନ କହିଲେ ମୁଖ୍ୟତଃ ବାଚିକ ଉପାଦାନକୁ ହିଁ ଗ୍ରହଣ କରୁଥିଲେ । ମିଲମାନ୍ ପେରୀ (Milman Perry) ଏବଂ ତାଙ୍କର ସହଯୋଗୀ ଆଲବର୍ଟ ଲର୍ଡ (Albert B. Lord) ବିଭିନ୍ନ ଲୋକକଥା, ଲୋକଗୀତ ଏବଂ

ଅନ୍ୟ ବାଚିକ ଧାରାଗୁଡ଼ିକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରି ଏଗୁଡ଼ିକର ଆଖ୍ୟାନଗତ ସ୍ୱରୂପ ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ନୂତନ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ପ୍ରଦାନକଲେ, ଯାହା 'ବାଚିକ ସୂତ୍ର-ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Oral Formulic Theory)' ଭାବେ ପରିଚିତ । ପେରୀଙ୍କ ମତରେ ବାକ୍ୟାଂଶତା (pattern phraseology or formulas), ବିଶେଷ ଆଖ୍ୟାନ ଶୈଳୀ (typical narrative scene or themes), ଏବଂ ବ୍ୟାପକ ସଂଗଠନା (large scale organization or story-patten) ଆଖ୍ୟାନକାରୀଙ୍କୁ ସହଜରେ ଓ ସ୍ୱଚ୍ଛନ୍ଦରେ ଆଖ୍ୟାନ ସର୍ଜନ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ (Foley 1997, 614) । ଏହା 'ପେରୀ-ଲର୍ଡ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Perry-Lord Theory)' ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ସ୍ୱୀକୃତ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଅନେକ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଏହି ସିଦ୍ଧାନ୍ତକୁ ନେଇ ବିଭିନ୍ନ ବାଚିକ ଉପାଦାନର ସଂରଚନା ଏବଂ ଶୃଙ୍ଖଳାକୁ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାକୁ ପ୍ରୟାସୀ ହେଲେ, ଏମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଜନ୍ ଫୋଲେ (John Miles Foley), ମାର୍କ୍ ଏଡ୍‌ୱାର୍ଡସ୍ (Mark W. Edwards) ଏବଂ ଫ୍ରାନ୍‌ସିସ୍ ମାଗନ୍ (Jr. Francis P. Magoun) ପ୍ରଭୃତି ବିଦ୍ୱାନଙ୍କ ଭୂମିକା ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ।[୩] ଏହି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ 'ବାଚିକ-ସୂତ୍ର ସିଦ୍ଧାନ୍ତ'ରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଭାଷିକ, ପରା-ଭାଷିକ ଏବଂ ନୈର୍ବାଚିକ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ଆଧାର କରି ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବାକୁ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରିଥିଲେ । ପୁନଶ୍ଚ, ଏହି ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ପର୍ଯ୍ୟାୟରେ, ଅର୍ଥାତ୍ ୧୯୩୫ ମସିହାରେ ଆମେରିକା ସରକାର Federal Writers Project ସ୍ଥାପନ କଲେ, ଏଥିରେ ସହସ୍ରାଧିକ କର୍ମସଂସ୍ଥାନ ନଥିବା ଲେଖକମାନଙ୍କୁ ଆମେରିକାର ସାଧାରଣ ଜନତାଙ୍କ ପାଖରେ ଥିବା ବାଚିକ ଲୋକ ଉପାଦାନଗୁଡ଼ିକୁ ସଂଗ୍ରହ କରିବାକୁ କୁହାଗଲା, ଯେଉଁଥିରେ କି ୧୯୩୮ରୁ ୩୯ ମସିହା ପର୍ଯନ୍ତ ବେଞ୍ଜାମିନ୍ ବଟ୍‌କିନ୍ (Benjamin A. Botkin) ମୁଖ୍ୟ ସମ୍ପାଦକ ଭାବରେ ଯୋଗଦେଇଥିଲେ । ପରେପରେ ଏହି ଫେଡେରାଲ୍ ପ୍ରୋଜେକ୍ଟର ଏକ ୟୁନିଟ୍ Library of Congressର ମୁଖ୍ୟ ସମ୍ପାଦକ ପଦରେ ୧୯୩୯ରୁ୪୧ ମସିହା ଯାଏ ଅବସ୍ଥାପିତ ହେଲେ, ଏବଂ Archive of American Folksongsର ମୁଖ୍ୟ ଭାବରେ ୧୯୪୨ରୁ୪୫ ମସିହା ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ କାମ କରିଥିଲେ ।[୪] ବଟ୍‌କିନ୍ ଏବଂ ତାଙ୍କର ସହକର୍ମୀମାନେ ବାଚିକ ଉପାଦାନଗୁଡ଼ିକୁ ପରିବେଶ, ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ଅବସ୍ଥା ଏବଂ ସାଂସ୍କୃତିକ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ଆଦିର ବିଶେଷ ଉଲ୍ଲେଖ ସହ ସଂଗ୍ରହ କରୁଥିଲେ, ଯାହା ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ପ୍ରସଙ୍ଗଭିତ୍ତିକ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ଭିତ୍ତିଭୂମି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିବାରେ ସହାୟକ ହେଲା । ଏହି ସମୟରେ ତାଙ୍କର *A Treasury of American Folklore* (1944), *A Treasury of New England Folklore* (1947), *A Treasury of Mississippi River Folklore* (1955) ଏବଂ *A Civil War Treasury of Tales, Legends and Folklore* (1960) ପ୍ରଭୃତି ଗ୍ରନ୍ଥ ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥିଲା । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ରିଚାର୍ଡ ଡରସନ୍ ବଟ୍‌କିନ୍‌ଙ୍କ ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥଗୁଡ଼ିକରେ

ଲୋକଧାରା ପରିବର୍ତ୍ତେ 'ଅପ୍ରାକୃତିକ ଲୋକଧାରା'କୁ ସଂପାଦନ କରାଯାଇଛି ବୋଲି ଆରୋପ କରିଥିଲେ । ବଟ୍‌କିନ୍ କିନ୍ତୁ ଡରସନ୍‌ଙ୍କ ଏହି ଆରୋପକୁ ଉପେକ୍ଷା କରିଥିଲେ ତାଙ୍କର ଯୁକ୍ତିଥିଲା, 'ଲୋକଧାରା ଏକ ସୃଜନଶୀଳ ଏବଂ କଳାତ୍ମକ ପରିପ୍ରକାଶ । ଏହା ମାଧ୍ୟମରେ ସାମାଜିକ ପରମ୍ପରା, ବିଶ୍ୱାସ ଏବଂ ମୂଲ୍ୟବୋଧର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେବା ବିଧେୟ, କେବଳ ମାତ୍ର ବିଦ୍ୱାନମାନଙ୍କ ଅଧିକାରର ସମ୍ପତ୍ତି ନୁହଁ ।' ସେ ଯାହାହେଉ ବଟ୍‌କିନ୍‌ଙ୍କ ଏହି ବ୍ୟାପକ ଗବେଷଣା ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ ପରମ୍ପରାରେ ଏକ ନୂତନ ଅବଧାରଣା ଆଣିବାରେ ସହାୟକ ହେଲା, ଯାହାକୁ ସେ Applied Folklore ବା ପ୍ରାୟୋଗିକ ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ପରିଭାଷିତ କଲେ ।[୫] ଏହି ପ୍ରାୟୋଗିକ ଲୋକଧାରାକୁ ଆଧାର କରି କିଛି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ୧୯୭୯-୮୦ ମସିହାବେଳକୁ Public Sector Folkore କଥା କହିଲେ ।[୬] ଏହି ପବ୍ଲିକ୍ ସେକ୍ଟର୍ ଫୋକ୍‌ଲୋର୍‌କୁ ଆହୁରି ବ୍ୟାପକ ଭାବରେ ଦେଖିବାକୁ ଯାଇ ଆର୍ଚି ଗ୍ରୀନ୍ (Archie Green) Public Folklore ବା ସାର୍ବଜନୀନ ଲୋକଧାରା ଭଳି ଏକ ନୂତନ ଅବଧାରଣା ଦେଲେ । ପ୍ରାୟୋଗିକ, ପବ୍ଲିକ୍ ସେକ୍ଟର୍ ଓ ସାର୍ବଜନୀନ ଦିଗ ଉପରେ କାର୍ଯ୍ୟରତ ଏହି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ସଂଗ୍ରହ କରି ତାହାର ସଂରକ୍ଷଣ, ପ୍ରସାର ଏବଂ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ବ୍ୟବହାର ସହିତ ବ୍ୟବସାୟିକ ଉପଯୋଗ କରିବା ଉପରେ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଲେ (Baron 2008, 75-76), ଯାହାକୁ ନେଇ ଡରସନ୍ ପ୍ରବଳ କ୍ଷୋଭ ପ୍ରକାଶ କରିଥିଲେ । ତେବେ, ସମ୍ପ୍ରତି ବିଶ୍ୱର ବହୁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଏହି ପ୍ରାୟୋଗିକ ତଥା ସାର୍ବଜନୀନ ଲୋକଧାରା ଉପରେ ଗବେଷଣାରତ ।[୭]

ଊନବିଂଶ ଶତକର ଶେଷଭାଗରେ ଏବଂ ବିଂଶ ଶତକର ପ୍ରାରମ୍ଭରେ ସିଗ୍‌ମଣ୍ଡ୍ ଫ୍ରୟେଡ୍ (Sigmund Freud) ଏବଂ କାର୍ଲ ୟୁଙ୍ଗ୍ (Carl Gustav Jung)ଙ୍କ ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ମତବାଦ ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନକୁ ବହୁ ପରିମାଣରେ ପରିପୁଷ୍ଟ ଓ ପ୍ରଭାବିତ କଲା । ଏହି ମତବାଦ ଅନୁସାରେ— ଲୋକଗଳ୍ପ ଓ ମିଥ୍ ହେଉଛି ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ବା ସାମାଜିକ ଜୀବନର ସଂଗୋପିତ ସ୍ୱପ୍ନ । ଏଥିରେ ମଣିଷ ସମାଜର ହତାଶା, ସୁପ୍ତ ପ୍ରବୃତ୍ତି, ଅଭିପ୍ରାୟ, ଅଭିଜ୍ଞାନ, ଆକ୍ରମଣ, କ୍ଷତିପୂରଣ, ଇଚ୍ଛାସାଧନା ଓ କାମନାର ପରିପ୍ରକାଶ ଘଟିଥାଏ । ଅତଏବ, ଫ୍ରୟେଡ୍‌ଙ୍କ 'ଅଡିପସ୍ କମ୍ପ୍ଲେକ୍ସ (Oedipus Complex)', ସ୍ୱପ୍ନ ବିଶ୍ଳେଷଣ; ୟୁଂଗ୍‌ଙ୍କ 'ଇଲେକ୍‌ଟ୍ରା କମ୍ପ୍ଲେକ୍ସ (Electra Complex)', ବିଶ୍ଳେଷଣାତ୍ମକ ମନୋବିଜ୍ଞାନ, ସାମୂହିକ ଅବଚେତନ, ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଅବଚେତନ ଆଦିର ଆଧାରରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାର ପ୍ରଯତ୍ନ କରାଗଲା । ଏହା ମନୋବିଶ୍ଳେଷଣ ପଦ୍ଧତି (Psychoanalytic Method) ଭାବରେ ପରିଚିତ । ଫ୍ରୟେଡ୍‌ଙ୍କ ଅନୁଗାମୀ ଭାବରେ ଆର୍ନେଷ୍ଟ୍ ଜୋନସ୍ (Ernest Jones) ଏବଂ ଏରିକ୍ ଫ୍ରମ୍ (Erich Fromm) ମୁଖ୍ୟତଃ

ଲୋକ ଉପାଦାନର ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ବିଶ୍ଳେଷଣ କରିବାରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିଥିଲେ । ଏହି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଏବଂ ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ବାଚିକ, କଳାତ୍ମକ ଓ ଧାର୍ମିକ ପରିପ୍ରକାଶ କିପରି ସାମାଜିକ ସଂରଚନା, ସାମାଜିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ସହିତ ଗୋଷ୍ଠୀର ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଦିଗକୁ ପ୍ରକାଶ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଗବେଷଣା କଲେ (El-Shamy 1997, 699) । ଲୋକଧାରାର ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ପରବର୍ତ୍ତୀକାଳରେ ହାସାନ୍ ଏଲ୍-ସାମି (Hasan El-Shamy)ଙ୍କ ଅବଦାନ ଏକ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ବିକାଶ । ସାମି ଲୋକଧାରା ପରିପ୍ରକାଶର ଆଚରଣଗତ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣ ଏବଂ ଅନୁଶୀଳନ (behavioural observation and analysis) ସବୁକୁ ଆଧାର କରି 'ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ବ୍ୟବହାର (folkloric behaviour)'ର କଥା କହିଲେ— ଲୋକଧାରାର 'ଅନୁକ୍ରିୟା (responses)' ଯେପରି ନାଚିବା, ଗାଇବା, ପ୍ରବାଦପ୍ରବଚନର ପ୍ରୟୋଗ, ତଥା ବିଶ୍ୱାସ କରିବା ଏବଂ ତାହାର ସାମାଜିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ ଆୟାମଗୁଡିକ ସେହି ଉପାଦାନର ପରିପ୍ରକାଶରେ ମୁଖ୍ୟ ଭୂମିକାଗ୍ରହଣ କରିଥାଏ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ସେ 'ଅବଧାରଣାଗତ ବ୍ୟବହାରିକ ଅଧ୍ୟୟନ (cognitive behaviouristic study)' କରି 'ଉଦ୍ଦୀପନ ଏବଂ ଅନୁକ୍ରିୟା ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Stimulus and Response Theory or S-R Theory)' ସମ୍ପର୍କରେ କହିଲେ । ସେ ଲୋକଧାରାର ଅନୁକ୍ରିୟାକୁ ଦୁଇଭାଗରେ ବିଭକ୍ତ କରିଥିଲେ— ୧. ପ୍ରାରମ୍ଭିକ ଅନୁକ୍ରିୟା ଯେପରି ନାଚିବା, ଗାଇବା, ବର୍ଣ୍ଣନା କରିବା, ପରିବେଷଣ ଭଳି ପ୍ରାଥମିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା (initial action) ଏବଂ ୨. ଏହି ଅନୁକ୍ରିୟାର ଶୈଳୀ, ସ୍ୱରୂପ ଓ ପ୍ରପାଠ, ଯାହା ସାମଗ୍ରିକ ଭାବରେ ଲୋକ ଉପାଦାନଟିକୁ ପ୍ରକାଶିତ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ, ଯାହାକୁ ସେ 'ପରିମାପନ (measurement)'ଭାବରେ ପରିଚିତ କଲେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଲୋକକାହାଣୀ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଯାହା ଆଖ୍ୟାନକୁ ପ୍ରେରିତ କରିଥାଏ, ତାହା ଉଦ୍ଦୀପନ ଏବଂ ଆଖ୍ୟାନର ଶୈଳୀ ହେଉଛି ଅନୁକ୍ରିୟା । ସେହିପରି, ଆଖ୍ୟାନ ଭାଗଟି ଉଦ୍ଦୀପନର ପରିମାପନ ଏବଂ ଯେଉଁ ପରିସରରେ ଆଖ୍ୟାନର ପରିବେଷଣ କରାଯାଇଥାଏ, ତାହାର ଅନୁସଂକେତ, ତଥା ପ୍ରଭାବ ଆଦିକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରାଯାଇପାରେ । ପୁଣି, ଏହି ବ୍ୟବହାରିକ ଏବଂ ଅବଧାରଣାଗତ ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଅନୁସାରେ ଆଖ୍ୟାନକାରୀ ଏବଂ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ଲିଙ୍ଗ, ବୟସ ପ୍ରଭୃତି ଆୟାମ ଆଖ୍ୟାନର ସଂରଚନା, ବିଷୟବସ୍ତୁ, ଅର୍ଥବୋଧ ଓ ଆଦାନପ୍ରଦାନକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ, ପାରମ୍ପରିକ ଆଖ୍ୟାନକୁ ସେ ଉଦ୍ଦୀପନର ଅନୁକ୍ରିୟା ତଥା 'ସମନ୍ୱିତ ବ୍ୟବହାରିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା' ଭାବରେ ଦେଖୁଥିଲେ, ଯେଉଁଠି ଅଭିପ୍ରେରଣ (ଉଦ୍ଦୀପନ, ଇଚ୍ଛା, ତଥା ଲକ୍ଷ୍ୟ) ଏବଂ ମଧ୍ୟବର୍ତ୍ତୀୟ ଉଦ୍ଦୀପନ (ଅନୁସଂକେତ ବା ଆଖ୍ୟାନ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ପ୍ରସଙ୍ଗ) ଯାହା ଆଖ୍ୟାନକାରୀଙ୍କ ଆଖ୍ୟାନ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ପରିବେଷଣ ସମୟରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ (El-Shamy 1997, 674) ।

ଏହି ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ବିଶ୍ଳେଷଣ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଲିଣ୍ଡା ଦେ (Linda Degh)ଙ୍କ 'ସଂବାହକ (conduit)'ର ଅବଧାରଣା ମଧ୍ୟ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ।[୮] ଲିଣ୍ଡାଙ୍କ ଏହି ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଅନୁସାରେ ଲୋକଧାରାର 'ପାଠ' ସିଧାସଳଖ ତଥା ଶୃଙ୍ଖଳ ଭାବରେ ଜଣକଠାରୁ ଅନ୍ୟ ଜଣକ ପାଖକୁ ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୁଏ ନାହିଁ, ବରଂ ନିଜସ୍ୱ ଏକ ସୂତ୍ର ନିର୍ମାଣ କରି ଏହା ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୋଇଥାଏ । ଅତଏବ, ସଂବାହକ କହିଲେ, ସମଧର୍ମୀ ପ୍ରେରକ ଏବଂ ଗ୍ରାହକଙ୍କ ଏକ ମାନସିକ ସ୍ୱରୂପ ଯେଉଁଠି ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ (Degh 1997, 141) । ୧୯୭୦ ମସିହା ପରଠାରୁ ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନରେ ସାମାଜିକ ବ୍ୟବହାରିକତା ଯେପରି— ଆଦାନପ୍ରଦାନ, ବାର୍ତ୍ତା ବିନିମୟ, ପରିବେଷଣ ଏବଂ ସୃଜନଶୀଳତା ଆଦିକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଗଲା, ଯେତେବେଳେ ରୋବର୍ଟ ଜର୍ଜସ୍ "କଥା ବାଚନାରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଭୂମିକା ଏବଂ ସାମାଜିକ ପରିଚିତି" ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲେ ।[୯] ଲୋକଧାରାର ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ କାର୍ଲ ଆବ୍ରାହାମ୍ (Karl Abraham), ଗେଜା ରୋହେମ୍ (Geza Roheim), ଏଲିଅଟ୍ ଓରିଂ (Elliot Oring), ଆଲାନ୍ ଡଣ୍ଡିସ୍ (Alan Dundes) ପ୍ରଭୃତି ମନସ୍ତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଓ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସୋପାନରେ ପହଞ୍ଚି ପାରିଲା ।[୧୦]

ବ୍ରନିସ୍‌ଲ ମଲିନୋସ୍କି (Bronislaw Malinowski) 'ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦୀ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Functionalism)'ର ପ୍ରବର୍ତ୍ତକ । ସେ ମିଥ୍ ଓ ଧାର୍ମାଚାରର ବିଶ୍ଳେଷଣ କରି ପ୍ରତ୍ୟେକ ଘଟଣାର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ (Function) ରହିଛି ବୋଲି ଦର୍ଶାଇଥିଲେ ।[୧୧] ମଲିନୋସ୍କି ମିଥ୍‌ର ସାମାଜିକ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ବା ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଜାଣିବା ପାଇଁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ସମାଜର ସଂଗଠନ, ନୀତିନିୟମ, ସାଂସ୍କୃତିକ ଅବଧାରଣା, ସେମାନଙ୍କ ଆନୁବଂଶିକ ଅଧିକାର, ଉତ୍ପାଦନର କ୍ଷେତ୍ର ତଥା ଲୌକିକ ସଂସ୍କୃତିର ଅଧ୍ୟୟନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଲେ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ୱିଲିୟମ୍ ବାସକମ୍ (William R. Bascom)ଙ୍କ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ସଂପର୍କିତ ଆଲୋଚନା "Four Functions of Folklore" ଏହି ଅଧ୍ୟୟନର ଧାରାକୁ ବ୍ୟାପକ ତଥା ମହତ୍ତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ କରିବାରେ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭୂମିକା ବହନ କଲା । ବାସକମ୍, ଲୋକ ଉପାଦାନଟି ୧. କେତେବେଳେ କେଉଁଠି ପ୍ରକାଶିତ ହେଲା ? ୨. କିଏ ଏହା ପରିବେଷଣ କରିଥିଲେ, ପରିବେଷଣରେ ଦର୍ଶକଙ୍କ ସ୍ୱରୂପ କ'ଣ ଥିଲା ? ୩. ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଶାରୀରିକ ଅଙ୍ଗଭଙ୍ଗୀ, ମୁଖପ୍ରକାଶ, ନୈର୍ବ୍ୟକ୍ତିକତା (impersonation), ଅନୁକରଣ ଆଦି କିପରି ? ୪. ଦର୍ଶକ ତଥା ଶ୍ରୋତାଙ୍କ, ପରିବେଷଣରେ ସେମାନଙ୍କ ଅଂଶଗ୍ରହଣ, ସମାଲୋଚନା, ଉତ୍ସାହ ପ୍ରଦାନ, ତଥା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ଆୟାମଗୁଡ଼ିକ କ'ଣ ? ୫. ପରିବେଷଣକୁ ଲୋକେ କିପରି ଭାବରେ ପରିଭାଷିତ କରନ୍ତି ? ୬. ପରିବେଷଣ ପ୍ରତି ଲୋକଙ୍କର ଆଭିମୁଖ୍ୟ କ'ଣ ? ଏବଂ ଉପାଦାନର ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣ ପରିସର ସମ୍ପର୍କରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଲେ । ଏହି

ପ୍ରସଙ୍ଗଗୁଡିକ ବିଷୟରେ ମଲିନୋସ୍କି ମଧ୍ୟ ତାଙ୍କ *Myth in Primitive Psychology* ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଆରୋପ କରିଥିଲେ (Malinowski 1926, 90)। ମଲିନୋସ୍କି ଆଫ୍ରିକାନ୍ ମିଥ୍ ଏବଂ ଲୋକକଥାଗୁଡିକୁ ଆଧାରକରି ଲୋକ ଉପାଦାନର ଚାରୋଟି ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ କହିଲେ— ୧. ଲୋକ ଉପାଦାନ ସମାଜର ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ଲକ୍ଷ୍ୟ, ତଥା ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ଭଳି ସାଂସ୍କୃତିକ ଆନ୍ତଃ-ସ୍ୱରୂପଗୁଡିକୁ (esoteric features of culture) ପ୍ରକାଶ କରିଥାଏ ।୨. ଏହା ସାଂସ୍କୃତିକ ବୈଧତା ସୃଷ୍ଟି କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ଅର୍ଥାତ୍ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭିତରେ ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି ତଥା ବିଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନର ଯଥାର୍ଥତାକୁ ପ୍ରତିପାଦନ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରେ । ୩. ସମାଜରେ ଏକପ୍ରକାର ଶିକ୍ଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା ଭାବରେ କାର୍ଯ୍ୟ କରିଥାଏ । ଏବଂ, ୪. ସାମାଜିକ ବିଧିବିଧାନର ଅନୁମୋଦନକାରୀ ମଧ୍ୟ ହୋଇପାରେ । ତେବେ, ବାସକମ୍ ବିଭିନ୍ନ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ବା ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସାମାଜିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରେକ୍ଷାପଟ୍ଟରେ ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଆରୋପ କଲେ । ପରବର୍ତ୍ତୀ କାଳରେ ରୋବର୍ଟ ଜର୍ଜସ୍ (Robert A. Georges) ଥୋମାସ୍ ଉଇଲିୟମସ୍ (Thomas R. Williams), ଚାର୍ଲସ୍ ଜଏନର୍ (Charles W. Joyner), ରିଚାର୍ଡ୍ ବାଉମାନ୍ (Richard Bauman) ତଥା ବାର୍‌ବାରା (Barbara Kirsenblatt-Gimblett) ପ୍ରଭୃତି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଏହି ଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ ଆହୁରି ବ୍ୟାପକ ହେଲା ।[୧୨]

କ୍ଲାଡେ ଲେଭିଷ୍ଟ୍ରସ୍ (Cloude Levi-Strauss)ଙ୍କ *Structural Anthropology* ଫ୍ରେଞ୍ଚ୍ ଭାଷାରୁ ଅନୁଦିତ ହୋଇ ଇଂରାଜୀରେ ପ୍ରକାଶ ପାଏ ୧୯୬୩ ମସିହାରେ, ଯେଉଁଠି ମିଥ୍‌ର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ପ୍ରବନ୍ଧ ସ୍ଥାନିତ ହୋଇଥିଲା । ଏହି ସମୟରେ ଏଲି ଏବଂ ପେରି ମାରାଣ୍ଡା (Elli Köngäs-Maranda and Pierre Maranda) କିନ୍ତୁ "Structural Models in Folklore" ଶୀର୍ଷକରେ ଏକ ପ୍ରବନ୍ଧ *Midwest Folklore* ପତ୍ରିକାରେ ପ୍ରକାଶ କରି ସାରିଥିଲେ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଆଡମଣ୍ଡ୍ ଲିଚ୍ (Edmund R. Leech)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଲା *The Structual Study of Myth and Totemism* (1967) । ଏହି ସଂରଚନାତ୍ମକ ବିଶ୍ଳେଷଣଗୁଡିକ ପ୍ରକାଶ ପାଇବା ପରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ ବ୍ୟାପକ ହେଲା । ସଂରଚନାତ୍ମକ ବିଶ୍ଳେଷଣରେ ବାହ୍ୟତଃ ଅସଂଗତ ଓ ପରସ୍ପର ବିରୋଧୀ ମନେ ହେଉଥିବା ମିଥ୍‌ଟିର ଗଠନ ରୀତିକୁ ଆବିଷ୍କାର କରାଯାଇଥାଏ । ମିଥ୍‌ର ପ୍ରତ୍ୟେକ ବାକ୍ୟର ବାକ୍ୟାଂଶକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରି ଏହାର ଅର୍ଥ ବିଶ୍ଳେଷଣ କରାଯାଏ । ସମପର୍ଯ୍ୟାୟୀ ମିଥ୍‌କୁ ଗୋଟିଏ ସ୍ତମ୍ଭରେ ଉପରୁ ତଳକୁ ସଜାଇ ଦେଲା ପରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ସ୍ତମ୍ଭର ମିଥିମ୍ ଗୁଚ୍ଛରୁ ଏକ ସାଧାରଣ ବକ୍ତବ୍ୟ ପ୍ରକାଶ

ପାଏ । ପ୍ରତିଟି ସ୍ତମ୍ଭର ମିଥିମ୍ ସବୁ ଏକ ପାରସ୍ପରିକ ସମ୍ବନ୍ଧରେ ଆବଦ୍ଧ ହେଉଥିବାରୁ ଏ ସଂପର୍କକୁ ପାରାଡିଗ୍ରମାଟିକ୍ କୁହାଯାଏ । ଯଦି ଚାରିଟି ସ୍ତମ୍ଭରେ ଥିବା ମିଥିମ୍ ପର୍ଯ୍ୟାୟକ୍ରମେ ପରସ୍ପର ବିରୋଧୀ (binary opposition) ବକ୍ତବ୍ୟ ଉପସ୍ଥାପନ କରେ, ତେବେ ଶେଷ ସ୍ତମ୍ଭର ବକ୍ତବ୍ୟକୁ ମିଥ୍‌ର ବକ୍ତବ୍ୟ ଭାବେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ । ଲେଭିଷ୍ଟ୍ରସ୍‌ଙ୍କ ଏହି ପଦ୍ଧତି 'ପାରାଡିଗ୍ରମାଟିକ୍ ବିଶ୍ଳେଷଣ (Paradigmatic Analysis)' ଭାବରେ ପରିଚିତ ।[୧୩]

ସଂରଚନାତ୍ମକ ଧାରାରେ ବ୍ଲାଦିମିର୍ ପ୍ରପ୍ (Vladimir Propp)ଙ୍କ *Morphological Analysis of the Folktale* ବା ଲୋକକଥାର ରୂପତାତ୍ତ୍ୱିକ ବିଶ୍ଳେଷଣ ଏକ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଅବଦାନ । ପ୍ରପ୍‌ଙ୍କ ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥଟି ପ୍ରଥମେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥିଲା ୧୯୨୮ ମସିହାରେ ଏବଂ ଏହାର ଇଂରାଜୀ ଅନୁବାଦ ହେଲା ୧୯୬୮ରେ । ପ୍ରପ୍‌ଙ୍କ ମତରେ 'ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ (Function)' ହିଁ କାହାଣୀକୁ ମୂଳ ଉପାଦାନ ଯୋଗାଇଥାଏ, ଚରିତ୍ର ନୁହେଁ । କାରଣ, ଚରିତ୍ରଗୁଡିକ ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳ ଓ ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ଭାବରେ ପ୍ରଦର୍ଶିତ ହୋଇଥାନ୍ତି, କିନ୍ତୁ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟଟି ସ୍ଥିର । ଏହି ସ୍ଥିର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟଗୁଡିକ କାହାଣୀକୁ ଗତିଶୀଳ କରିଥାନ୍ତି, କାହାଣୀକୁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ରୂପରେଖ ଦିଅନ୍ତି, ଏବଂ ଚରିତ୍ରଗୁଡିକ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟର ଅଧୀନ । ପ୍ରପ୍ ଋଷର ଶହେଟି ପରୀକଥାର ରୂପତାତ୍ତ୍ୱିକ ବିଶ୍ଳେଷଣ କରି ସେ ସମସ୍ତ କାହାଣୀରୁ ମାତ୍ର ଶହେଟି ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ବାହାର କଲେ । ଏହି ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟଗୁଡିକର ପ୍ରକାର ଭେଦ ରହିଥିବାରୁ ପ୍ରପ୍ ପ୍ରତ୍ୟେକ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟକୁ ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ପ୍ରତୀକ ଦ୍ୱାରା ଚିହ୍ନିତ କଲେ । ଅଧ୍ୟୟନ ପରିସରରେ ଥିବା ଗଳ୍ପରୁ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟଗୁଡିକୁ ବାଛି ସେଗୁଡିକର ପ୍ରତୀକ ସବୁକୁ ଗୋଟିଏ ଗୋଟିଏ ଛୋଟ ଛୋଟ ବର୍ଗାକାର କ୍ଷେତ୍ର ମଧ୍ୟରେ ସଜାଇ ଦିଆଯାଏ । ବାକ୍ୟ ଗଠନ ପ୍ରକ୍ରିୟାର କର୍ତ୍ତା, କ୍ରିୟା, କର୍ମ ନିୟମ ପରି ଏହି ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟଗୁଡିକ ମଧ୍ୟ ନିୟମାନୁବର୍ତ୍ତୀ । ଏହି ଅଧ୍ୟୟନକୁ 'ସିଣ୍ଟାଗ୍ମାଟିକ୍ ବିଶ୍ଳେଷଣ (Syntagmatic Analysis)' ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଏ । ଆଲାନ୍ ଡଣ୍ଡିସ୍ ପରବର୍ତ୍ତୀ କାଳରେ ପ୍ରପ୍‌ଙ୍କ ଏହି 'ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ (Function)'କୁ 'ମୋଟିଫିମ୍ (Motifeme)' ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଛନ୍ତି ।[୧୪] ତେବେ, କେବଳ ମିଥ୍ କିମ୍ବା ଲୋକକଥା ନୁହେଁ ପ୍ରବାଦ, ପ୍ରବଚନ, କିମ୍ବଦନ୍ତୀ, ନାଟକ, ସଂଗୀତ, ନୃତ୍ୟ, କ୍ରୀଡା ଆଦି ବିଭିନ୍ନ ବିଭବର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ କରାଯାଇପାରେ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଡଣ୍ଡିସ୍‌ଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ମାରାଣ୍ଡା ଦମ୍ପତି, ରୋବର୍ଟ ଜର୍ଜସ୍, ଭିକ୍ଟର୍ ଟର୍ନର୍ (Victor Witter Turner) ପ୍ରଭୃତି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ସଂରଚନାତ୍ମକ ବିଶ୍ଳେଷଣର ସଫଳ ପ୍ରୟୋଗ କଲେ ।[୧୫] ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଏହି ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅନୁଶୀଳନର ଧାରା ବିଶେଷତଃ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସମାଜିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିକୁ ବାଦ୍ ଦେଇ ତାହାର 'କାଳକ୍ରମିକ (diachronic)' ଅନୁଶୀଳନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କଲା ।

୧ ୯ ୭୦ ମସିହା ବେଳକୁ କିଛି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଲୋକଧାରାରେ ବିଶେଷକରି ନାରୀମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପରିପ୍ରକାଶିତ ତଥା ନାରୀମାନଙ୍କୁ ନେଇ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଥିବା ଲୋକଧାରାରେ ନାରୀମାନଙ୍କ ଭୂମିକା ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋକପାତ କଲେ । ସେହିପରି, ୧ ୯ ୭ ୫ ମସିହାରେ *Journal of American Folklore* ଲୋକଧାରାରେ ନାରୀମାନଙ୍କ ଭୂମିକାର ବିଭିନ୍ନ ଦିଗକୁ ପ୍ରାଧାନ୍ୟଦେବାକୁ ଯାଇ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ସଂଖ୍ୟା କ୍ଲାରୀ ଫ୍ୟାରେ (Claire R. Farrer)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ ପ୍ରକାଶ କଲା । ଏହି ବିଶେଷ ସଂଖ୍ୟାରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣ, ପରିବେଷଣ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ନାରୀମାନଙ୍କ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭୂମିକା, ସେମାନଙ୍କ ପରିଚିତିର ସ୍ୱରୂପ ଏବଂ ପରିବେଷଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରୁଥିବା ଅନ୍ୟ ଆୟାମଗୁଡ଼ିକ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱପ୍ରଦାନ କରାଯାଇଥିଲା । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଲୋକଧାରାରେ ନାରୀମାନଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ ନେଇ ମାର୍ଟା ୱିଗେଲ (Marta Weigle) ତାଙ୍କ *Spider and Spinters: Women and Mythology* (1982) ଗ୍ରନ୍ଥରେ ୟୁରୋପୀୟ ସମାଜରେ ପୁରୁଷଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଆଖ୍ୟାୟିତ ମିଥ୍ ଏବଂ ରୀତିନୀତିମାନଙ୍କରେ ନାରୀର ସବିଶେଷ ଚିତ୍ର ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିବା ସହିତ ଏସବୁ କେମିତି ଏକ ଭିନ୍ନ ସାଂସ୍କୃତିକ ଅଧ୍ୟୟନର ଅପେକ୍ଷା ରଖେ, ସେ ବିଷୟରେ ଆଲୋଚନା କଲେ । ଏହି ଅଧ୍ୟୟନ ଧାରାରେ ଜୋରଡାନ୍ ଏବଂ କଲକିକ୍ (Rosan A. Jordan, and Susan Kalcik)ଙ୍କ *Women's Folklore, Women's Culture* (1985) ଏକ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଗ୍ରନ୍ଥ । ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥରେ ବିଭିନ୍ନ ପରିବେଶରେ ନାରୀମାନଙ୍କ ପାରମ୍ପରିକ ପରିପ୍ରକାଶର ଆୟାମ ଏବଂ ପାରିବାରିକ ପରିବେଶ ସହିତ ସାର୍ବଜନୀନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ମଧ୍ୟ ପରିପ୍ରକାଶର ସ୍ୱରୂପ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲେ । ଏହି ସମୟରେ, ଅର୍ଥାତ୍ ୧ ୯ ୮ ୫ ମସିହାରେ ଟେକ୍ସାସ୍ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଲୋକଧାରା ଏବଂ ନାରୀବାଦ ଉପରେ ଏକ ସମ୍ମାନର ଆୟୋଜନ କରାଯାଇଥିଲା । ବର୍ଷକ ପରେ ୧ ୯ ୮ ୬ ମସିହାରେ American Folklore Society ମଧ୍ୟ ବାଲ୍‌ଟିମୋର୍‌ରେ "A Feminist Retrospective on Folklore and Folkloristics" ଶୀର୍ଷକରେ ଏକ ସମ୍ମାନ ଆୟୋଜନ କଲା । ଏହି ସମ୍ମାନ ଦୁଇଟିରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ନାରୀମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା ପରିପ୍ରକାଶିତ ଲୋକଧାରାର ଅନୁଶୀଳନ କିପରି ଏବଂ କାହିଁକି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲେ । ଏହିସବୁ ଆଲୋଚନା ଏବଂ ପର୍ଯ୍ୟାଲୋଚନା ଫଳରେ ଲୋକଧାରାର ନାରୀବାଦୀ ଅଧ୍ୟୟନକୁ ଆଧାର କରି ଅନେକ ଗବେଷଣା ଗ୍ରନ୍ଥ ଏବଂ ପ୍ରବନ୍ଧମାନ ପ୍ରକାଶ ପାଇଲା । *Journal of American Folklore* ପୁଣିଥରେ ବ୍ରୁସ୍ ଜାକସନ୍ (Bruce Jackson)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ "Folklore and Feminism" ଶୀର୍ଷକରେ ଏକ ବିଶେଷ ସଂଖ୍ୟା ୧ ୯ ୮ ୭ ମସିହାରେ ପ୍ରକାଶ କଲା । ସେହିପରି, *Journal of Folklore Research* ମଧ୍ୟ

ବେଭେର୍ଲି (Beverly J. Stoeltje)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ "Feminist Revisions in Folklore Studies" ଶୀର୍ଷକରେ ପ୍ରକାଶ କଲା ଏକ ବିଶେଷ ସଂଖ୍ୟା ୯୮୮ ମସିହାରେ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ— ସାନ୍, ଲିଣ୍ଡା ଏବଂ ଜାନେ (Susan Hollis, Linda Pershing, and M. Jane Young) ପ୍ରଭୃତିଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ *Feminist Theory and the Study of Folklore* (1993) ଏବଂ ଜୋଆନ୍ ରାଦନେର୍ (Joan N. Radner)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture* (1993) ଭଳି ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଗବେଷଣା ଗ୍ରନ୍ଥ ମଧ୍ୟ ପ୍ରକାଶ ପାଇଲା । ୧୯୯୦ ମସିହାରେ ଯେତେବେଳେ କାମିଲା କଲିନ୍ସ୍ (Camilla A. Collins)ଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ *Southern Folklore* ପତ୍ରିକା "Fieldwork: Sex, Sexuality and Gender" ଉପରେ ଏକ ବିଶେଷ ସଂଖ୍ୟା ପ୍ରକାଶ ପାଇଲା, ସେତେବେଳେ ଲୋକଧାରାରେ ନାରୀବାଦୀ ଅଧ୍ୟୟନ ଆହୁରି ବ୍ୟାପକ ହେଲା । ଫଳରେ, ଲୋକଧାରାର ନାରୀବାଦୀ ଅଧ୍ୟୟନରେ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଉପରେ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଗଲା । ଗବେଷକ ଏବଂ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ 'ଆନ୍ତର୍ବ୍ୟକ୍ତିକ ସମ୍ପର୍କ (interpersonal relation)', ଲୋକଧାରାର ସ୍ୱରୂପ ଏବଂ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟରେ ତାହାର ପ୍ରଭାବ, ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପ୍ରଭାବ ଆଦିକୁ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଭାବରେ ଅଧ୍ୟୟନ କରାଗଲା ।

ବିଂଶ ଶତକର ଦ୍ୱିତୀୟାର୍ଦ୍ଧର ଶେଷ ଦଶକ ଆଡକୁ ଲୋକଧାରାର ଅନେକ ଆଲୋଚନା ଏବଂ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ସ୍ୱରୂପ ସାମ୍ନାକୁ ଆସିଲା । କାରଣ, ଏହି ସମୟରେ ଲୋକଧାରାର ବିଦ୍ୱାନମାନେ ଲୋକ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ସମୟରେ ଉପାଦାନକୁ କେବଳ ବର୍ଣ୍ଣନା କରିବା ବା ସଂଜ୍ଞା ପ୍ରଦାନ କରିବା ବ୍ୟତୀତ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ପାଠ' ସହିତ ଲୋକେ କିପରି ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରୁଛନ୍ତି, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଅଧିକରୁ ଅଧିକ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନକଲେ । ସମକାଳରେ ଭାଷାତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ମଧ୍ୟ ଲୋକେ କିପରି ପରସ୍ପର ଭିତରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରୁଛନ୍ତି ସେ ଉପରେ ନିଜର ସିଦ୍ଧାନ୍ତମାନ ପ୍ରକାଶ କଲେ । ଏର୍‌ଭିଂ ଗଫ୍‌ମାନ୍ (Erving Goffman) ପରିପ୍ରକାଶର ସ୍ୱରୂପକୁ ସାଧାରଣତଃ ଭାଷା, ଅଙ୍ଗଭଙ୍ଗୀ ତଥା 'ସୂଚକାଙ୍କନ (marker)'ର ଏକ ସାମଗ୍ରିକ ରୂପ 'ବାକ୍ ପ୍ରକ୍ରିୟା (speech event)' ଭାବରେ ତାଙ୍କ *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959) ଗ୍ରନ୍ଥରେ ଅଭିହିତ କଲେ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଅର୍ଥାତ୍ ୧୯୬୦ରୁ ୧୯୭୦ ମସିହାରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ମାନେ ଭାଷାତତ୍ତ୍ୱର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ସିଦ୍ଧାନ୍ତକୁ ଆଧାର କରି ଲୋକଧାରା କିପରି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିସର ଏବଂ ଅବସ୍ଥାରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି ତାହା ଉପରେ ଆଲୋକପାତ କଲେ । ଭାଷାତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ହାଇମସ୍ (Dell H. Hymes)ଙ୍କ "The Ethnography of Speaking" ପ୍ରବନ୍ଧ ପ୍ରକାଶିତ ହେଲା ୧୯୬୨ ମସିହାରେ । ହାଇମସ୍ ଲୋକ

ଉପାଦାନର ବିଷୟବସ୍ତୁ ଅପେକ୍ଷା ତାହାର ପ୍ରସଙ୍ଗ ଉପରେ ଅଧିକ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଲେ । ଲୋକ ଉପାଦାନ ସମାଜ ଓ ସଂସ୍କୃତିର ଅବିଚ୍ଛେଦ୍ୟ ଅଙ୍ଗ । ସାମାଜିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମି, ସାଂସ୍କୃତିକ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ, ପ୍ରକାଶଶୈଳୀ ଓ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଅଭିରୁଚି ଲୋକ ଉପାଦାନର ଆକୃତି, କଥାବସ୍ତୁର ଗଠନ ପରିପାଟୀରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆଣିଥାଏ । ଶ୍ରୋତା ବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ସମାଜ, ଲୋକ ଉପାଦାନ ଓ ତାର ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ପ୍ରଭାବ ପକାଏ । ଅତଏବ, ପରିବେଷଣ ସମୟର ପରସ୍ଥିତି ବା ପ୍ରସଙ୍ଗ ସଂଗୃହୀତ ଉପାଦାନରେ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଭାବରେ ଗୃହୀତ ହେବା ଉଚିତ୍ । ପରିବେଷଣକାରୀର ପ୍ରତିଭା, ତତ୍କାଳୀନ ମାନସିକ ଅବସ୍ଥା ଓ ଶ୍ରୋତାଙ୍କ ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ତାହାର କାହାଣୀ ବା ଗୀତ ଉପରେ ପ୍ରଭାବ ପକାଉଥିବାରୁ ଲୋକ ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରସଙ୍ଗର ଅଧ୍ୟୟନ କରାଯିବା ଆବଶ୍ୟକ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ହାଇମସ୍, ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଜନ୍ ଗୋମେଜ୍ (John J. Gumperz)ଙ୍କ ସହ ମିଶି *American Anthropologist* ଜର୍ନାଲ୍‌ର ଏକ ବିଶେଷ ସଂଖ୍ୟା ସମ୍ପାଦନ କଲେ, ଯେଉଁଠି ସେ ତାଙ୍କର "Introduction: Toward Ethnographies of Communication" ପ୍ରବନ୍ଧରେ 'ଭାବ-ବିନିମୟ ପ୍ରକ୍ରିୟା (Communicative Event)' ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିବା ସହ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ସବିଶେଷ ଆଲୋଚନା କଲେ । ଭାବ-ବିନିମୟର ମୁଖ୍ୟ ଅଂଶ (ବକ୍ତା ଓ ଶ୍ରୋତା), ମାଧ୍ୟମ (କହିବା, ଲେଖିବା, ବଜାଇବା, ଫୁଙ୍କିବା, ସୁସୁରି ମାରିବା, ଗୀତ ଗାଇବା, ଅବୟବ ସଂଚାଳନ କରିବା), ଭାଷା, ଓ ସଂଗୀତ ଆଦିର ନିୟମ ଓ ପ୍ରସଙ୍ଗ (ଯାହାକୁ ଭିତ୍ତିକରି ଭାବର ପ୍ରକାଶ ଘଟେ), ବାର୍ତ୍ତାର ସ୍ୱରୂପ (ବାକ୍ୟ, ଗୀତ, ନୀତି, ଉପଦେଶ ବା ବିଜ୍ଞାପନ), ଭାବ ପ୍ରକାଶର ଉପଲକ୍ଷ୍ୟ (ସ୍ୱରୂପ ଓ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟ) ଆଦିକୁ ସେ ଏହି ପ୍ରକ୍ରିୟାର ବିଭିନ୍ନ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କଲେ (Hymes 1964, 13)। ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଡଣ୍ଡିସ୍ ଏହି ଉପାଦାନକୁ ପ୍ରପାଠ ଭାବରେ ପରିଚିତ କରି ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନ ପାଇଁ ପାଠ, ପ୍ରପାଠ ଓ ପ୍ରସଙ୍ଗର ଆନ୍ତଃ-ଶୃଙ୍ଖଳିତ ଅଧ୍ୟୟନ ନିତାନ୍ତ ପ୍ରୟୋଜନ ବୋଲି ମତପ୍ରଦାନ କଲେ (Dundes 1978, 251-65)।[୧୬] ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗଭିତ୍ତିକ ଅଧ୍ୟୟନ (Contextual Study) କ୍ଷେତ୍ରରେ ଡଣ୍ଡିସ୍ ବ୍ୟତୀତ ଆବ୍ରାହାମ୍ (Roger D. Abraham), ବେନ୍-ଆମସ୍ (Dan Ben-Amos), ବାଉମାନ୍ (Richard M. Bauman) ଏବଂ ରୁଥ୍ ଫିନେଗାନ୍ (Ruth Finnegan) ପ୍ରଭୃତିଙ୍କ ଅବଦାନ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ।[୧୭]

ପ୍ରସଙ୍ଗଭିତ୍ତିକ ଅଧ୍ୟୟନ ଫଳରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର 'ପାଠ'କୁ ଏକ 'ଉତ୍ପାଦ (product)' ଭାବରେ ନଦେଖି 'ପ୍ରସଙ୍ଗ ଆଧାରିତ ପରିବେଷଣ (performance of text in context)' ଭାବରେ ଦେଖାଗଲା । ବିଦ୍ୱାନମାନେ 'ପାଠ'କୁ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ, ଦର୍ଶକ, ପରିବେଶ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାର ଏକ କଳାତ୍ମକ

ପରିପ୍ରକାଶ ଭାବରେ ଦେଖିବାକୁ ଲାଗିଲେ । ବାଉମାନ୍‌ଙ୍କ *American Anthroplogist* ଜର୍ନାଲରେ ୧୯୭୫ ମସିହାରେ ପ୍ରକାଶିତ "Verbal Art as Performance" ପ୍ରବନ୍ଧକୁ ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆଦ୍ୟ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇପାରେ । ବାଉମାନ୍ ପୁଣି ଦୁଇ ବର୍ଷପରେ ନିଜ ସମ୍ପାଦନାରେ ପ୍ରକାଶ କଲେ *Verbal Art as Performance* (1977) ଗ୍ରନ୍ଥ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଅନ୍ୟ ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନଗୁଡିକର ମଧ୍ୟ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରାଗଲା ଏବଂ, ବିଧିବଦ୍ଧ ଭାବରେ 'ପରିବେଷଣ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ (Performance Theory)'କୁ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରାଗଲା । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କ ପାଇଁ 'ପରିବେଷଣ'ର ଅର୍ଥ ହେଲା— ଏହାର ପରିପ୍ରକାଶ କିପରି, କିପରି ପରସ୍ପର ମଧ୍ୟରେ ଏହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି ଏବଂ ପରିପ୍ରକାଶ ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ସମ୍ପର୍କିତ । ବିଂଶ ଶତକର ସପ୍ତମ ଦଶକ ପରଠୁ ଆଜି ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ 'ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନ' ପ୍ରମୁଖ ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରିଛି । ତେବେ, ଏହି ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନରେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିପ୍ରକାଶ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଉପରେ କେନ୍ଦ୍ର କରିବା ବ୍ୟତୀତ ଉପାଦାନର ସାଂସ୍କୃତିକ, ସାମାଜିକ, ଐତିହାସିକ ଓ ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଦିଗ ଉପରେ ଯେତିକି ବ୍ୟାପକ ଭାବରେ ଗୁରୁତ୍ୱଦେବା କଥା ଦିଆଗଲାନାହିଁ ବୋଲି କିଛି ବିଦ୍ୱାନ ଆରୋପ କଲେ (Limon,and Young 1986; Sawin 2002) । ଏପରିକି, ୧୯୭୦ ମସିହାବେଳକୁ ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନରେ ଭୌତିକ ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯିବା ଉପରେ ମଧ୍ୟ କିଛି ବିଦ୍ୱାନ୍ ଗୁରୁତ୍ୱାରୋପ କରନ୍ତି (Limon, and Young 1986) ଯଦିଓ, ଏହା ପୂର୍ବରୁ Henry Glassieଙ୍କ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଗବେଷଣାର ଫଳସ୍ୱରୂପ *Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United States* (1968) ଏବଂ Thomas J. Schlerethଙ୍କ ସମ୍ପାଦନାରେ *Material Culture Studies in America* (1982), ଭଳି ସୁଦୃଶ୍ୟ ଗବେଷଣା ଗ୍ରନ୍ଥମାନ ପ୍ରକାଶ ପାଇସାରିଥିଲା । ତେବେ, ସେ ଯାହାହେଉ ଏହି ବିଦ୍ୱାନମାନେ ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନରେ ସଂରଚନାବାଦ ଏବଂ 'ପ୍ରତୀକତତ୍ତ୍ୱ (semiotics)' ସହିତ ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଦିଗ, ରାଜନୈତିକ ଆୟାମ, ଭୌତିକ ସଂସ୍କୃତି ଏବଂ ସହରାଞ୍ଚଳ ପ୍ରସଙ୍ଗ ପ୍ରଭୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯିବା ବିଧେୟ ବୋଲି ମତପ୍ରକାଶ କଲେ । ଏହା ସହିତ, ପରିବେଷଣ ଆଧାରିତ ଅଧ୍ୟୟନରେ ଉପକରଣଟି ସହିତ ଉତ୍ପାଦନକାରୀ ତଥା ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ କିପରି ସମ୍ପର୍କିତ ତାହା ଉପରେ ମଧ୍ୟ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାକୁ ଉତ୍ସାହିତ କଲେ ।[୧୮] ତେବେ, ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ପ୍ରମୁଖ ଅନୁଶୀଳନ କିନ୍ତୁ, ଏହା ସାମାଜିକ ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ ଆହୁରି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭାବେ ଗ୍ରହଣ କରିଛି । 'ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ (Intersectionality)' ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ ବ୍ୟାଖ୍ୟା କରିବାରେ ଅନେକତଃ ବହୁ ସାହାଯ୍ୟ

କରିଛି । ସମାଜରେ ଆମର ବିଭିନ୍ନ ଭୂମିକା କିପରି ଆମର ଜୀବନକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିବା ସଙ୍ଗେସଙ୍ଗେ ଆମର ସର୍ଜନଶୀଳ ପାରମ୍ପରିକ ପରିପ୍ରକାଶକୁ ମଧ୍ୟ ପ୍ରଭାବିତ କରୁଛି ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାରେ ଏହା ସହାୟକ ହୋଇଛି । ଲୋକଧାରା ଅନୁଶୀଳନରେ ବିଭିନ୍ନ ବାଦ, ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଆମକୁ ସ୍ଥାନୀୟ ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ପରିସରରେ ଲୋକଧାରାର ପାଠ, ପରିବେଷଣ, ଏବଂ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ବ୍ୟାପକ ସାମାଜିକ ଓ ରାଜନୈତିକ ଆୟାମକୁ ନୂତନ ଭାବରେ ଦେଖିବାର ଅବସର ସୃଷ୍ଟି କରିଛି ।

ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନରେ ଯେଉଁ ସାମାଜିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ, ରାଜନୈତିକ ଦିଗଗୁଡିକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯିବା ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଉଥିଲା ଏଣୁ, ପରିବେଷଣ ସହ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ କିଛି ଗବେଷକ ତଥା ସମାଲୋଚକ ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଏବଂ ପରୋକ୍ଷ ସମ୍ପର୍କକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବାକୁ ଲାଗିଲେ । କୁହାଗଲା ଯେ, ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ନହେଲେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କରେ ସବିଶେଷ ଜ୍ଞାନ ହେବା ସମ୍ଭବ ହୋଇନପାରେ । ଅତଏବ, ଅନୁଶୀଳନ କରିବା ଏବଂ ଏକ ଉପାଦାନର ବିଶେଷ ଅର୍ଥ ବା ସଠିକ୍ ଅର୍ଥ ପ୍ରାପ୍ତି ନିମନ୍ତେ ଜଣେ ବାହ୍ୟ-ଗୋଷ୍ଠୀ ସମାଲୋଚକଙ୍କୁ ଆନ୍ତଃ-ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପରାମର୍ଶ ନେବାକୁ ହେବ, ଏଣୁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମତାମତକୁ ତଥା ଅନୁଶୀଳନରେ ତାଙ୍କର ସହଯୋଗକୁ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କଲେ, ଯାହା 'ଆନ୍ତଃ-ସହଯୋଗୀ ଅନୁଶୀଳନ (collaborative interpretation)' ଭାବରେ ପରିଚିତ ହେଲା । ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ଅନୁଶୀଳନ ଏବଂ ଉପାଦାନ ଅନୁଶୀଳନରେ ନିଜର ମତାମତ ବିନିମୟ ରଖିବାକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବା ସହିତ ଉପାଦାନ ଅନୁଶୀଳନରେ 'ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ' ଭଳି ଏକ ନୂଆ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ପ୍ରସ୍ତୁତ ହେଲା । ଏହି ନୂତନ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ 'ଲୋକ' ବା ଆଦାନପ୍ରଦାନକାରୀ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ବାଦ୍‌ଦେଇ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ହେଉଥିବା 'ଗୋଷ୍ଠୀକୈନ୍ଦ୍ରିକ (ethnocentric)' ଅନୁଶୀଳନ ତଥା ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ ଅନୁଶୀଳନକୁ ଉପେକ୍ଷା କଲା ।

୧. କାର୍ଲେ କ୍ରୋନ୍ ୧୯୦୭ ମସିହାରେ ଦାନ୍ ଓଲରିକ୍ (Dane Axel Olrik)ଙ୍କ ସହିତ ମିଶି Folklore Fellows ନାମରେ ଏକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରିଥିଲେ ଯାହା ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଗବେଷଣାରତ, ଏବଂ ନିୟମିତ ଭାବରେ *Folklore Fellows Communication* ପତ୍ରିକା ପ୍ରକାଶ କରିଆସୁଛି ।

୨. ଆର୍ନେଙ୍କ ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥ ପ୍ରଥମେ ୧୯୧୦ ମସିହାରେ ମୂଳ ଜର୍ମାନ୍ ଭାଷାରେ *Verzeichnis der Marchentypen* ଶୀର୍ଷକରେ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥିଲା ।

୩. ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଜନ୍ ଫୋଲେଙ୍କ *Oral-Formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography* (1985), *The Theory of Oral Composition: History and Methododlogy* (1988), *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (1992), ଏବଂ *The Singers of Tales in Performance* (1995) ଗ୍ରନ୍ଥ; ଫ୍ରାନ୍ସିସ୍ ମାଗନ୍ଙ୍କ "Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry", ମାର୍କ ଏଡ୍ୱାର୍ଡସ୍ଙ୍କ "Homer and the Oral Tradition" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୪. ବେଞ୍ଜାମିନ୍ ବଟ୍କିନ୍ଙ୍କ ସହିତ ଏହି ପ୍ରକଳ୍ପରେ ଯୋଗ ଦେଇଥିବା ଅନ୍ୟ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ମାନଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ Alan Lomax, John Lomax, Zora Neale Hurston, George Korsons, Walyland Hand, ଏବଂ D. K. Wilgus ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ।

୫. ୧୯୫୩ ମସିହାରେ *Southern Folklore Quarterly* ପତ୍ରିକାରେ ବଟ୍କିନ୍ଙ୍କ ପ୍ରବନ୍ଧ "Applied Folklore: Creating Understanding through Folklore" ପ୍ରକାଶିତ ହେବା ପରେ ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଅନେକ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଗବେଷଣା କରିଛନ୍ତି । ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ Dick Sweterlitschଙ୍କ ସମ୍ପାଦିତ *Papers on Applied Folklore* (1971) ଏବଂ Owen Michael Jonesଙ୍କ *Putting Folklore to Use: Essays on Applied Folkloristics* (1993) ଗ୍ରନ୍ଥ ଉଲ୍ଲେଯୋଗ୍ୟ ।

୬. ୧୯୭୯ ମସିହାରେ ପ୍ରଥମେ Western Kentuky University ର ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ମାନେ Folklore and Public Sector ଉପରେ ଏକ କନ୍ଫରେନ୍ସ ଆୟୋଜନ କରିଥିଲେ, ଏହି କନ୍ଫରେନ୍ସରେ ଆଲୋଚିତ ଚଉଦଟି ପ୍ରବନ୍ଧକୁ ନେଇ ୧୯୮୦ ମସିହାରେ *Kentuky Folklore Record* ପ୍ରକାଶିତ ହୋଇଥିଲା ।

୭. ଆର୍ଚିଙ୍କୁ 'ସାର୍ବଜନୀନ ଲୋକଧାରା'ର ପ୍ରମୁଖ ପ୍ରବକ୍ତା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଆର୍ଚି ବଟ୍କିନ୍ଙ୍କ Applied Folklore ପରିଭାଷାଟିକୁ ଗ୍ରହଣ କରିପାରିନଥିଲେ, "I… admired his sensitivity, and welcomed deserved tribute to him. Neverthless, I did not like his naming venture" (Green 2007, 54). ଅତଏବ, 'ସାର୍ବଜନୀନ ଲୋକଧାରା' ସପକ୍ଷରେ ସେ ନିଜର ଯୁକ୍ତି ରଖିଥିଲେ ।ଏ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ Burt Feintuchଙ୍କ *The Conservation of Culture: Folklorists and The Public Sector* (1988) ଏବଂ Robert Baron ଓ Nick R. Spitzerଙ୍କ ସମ୍ପାଦିତ *Public Folklore* (1992) ଗ୍ରନ୍ଥ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ।

୮. ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଲିଣ୍ଡାଙ୍କର "The Legend Conduit" ଏବଂ "The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore" ପ୍ରବନ୍ଧ ତଥା *Narratives in Society: A Performance-Centred Study of Narration* (1995) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୯. ଆଦାନପ୍ରଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ବିଶେଷ ଆଲୋଚନା ନିମିତ୍ତ Robert A.Georgesଙ୍କ "Communicative Role and Social Identity" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୦. Kaarl Abrahamଙ୍କ *Selected Papers on Psycho-Analysis* (1977), Geza Rohemଙ୍କ *Psychoanalysis and Anthropology* (1958), Elliot Oringଙ୍କ *The Jokes of Sigmund Freud: A Study in Humor and Jewish Identity* (1984) ଏବଂ Alan Dundesଙ୍କ *Bloody Mary in the Mirror: Essays in Psychoanalytic Folkloristics* (2002) ପ୍ରଭୃତି ଗ୍ରନ୍ଥ ଏ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ।

୧୧. ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ମଲିନୋସ୍କିଙ୍କ *Myth in Primitive Psychology* (1926) ଏବଂ *A Scientific Theory of Culture* (1944) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ, ଯେଉଁ ଗ୍ରନ୍ଥ ଦୁଇଟିରେ ସେ ବ୍ୟବହାରିକ ସିଦ୍ଧାନ୍ତକୁ ଆଧାର କରି ପ୍ରଥମେ ସଂସ୍କୃତିର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିବାକୁ ସର୍ବପ୍ରଥମେ ପ୍ରୟାସ କରିଥିଲେ । ମଲିନୋସ୍କିଙ୍କ ସହିତ Reginald Radcliffe-Brownଙ୍କୁ ମଧ୍ୟ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦର ପ୍ରବର୍ତ୍ତକ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ । ତେବେ, ବ୍ରାଉନଙ୍କ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ଥିଲା ସଂରଚନା ଆଧାରିତ ଯେତେବେଳେ କି ମଲିନୋସ୍କିଙ୍କ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ପ୍ରାଣୀବିଜ୍ଞାନ ଏବଂ ମନସ୍ତତ୍ତ୍ୱ ଆଧାରିତ । ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ସାଧାରଣତଃ ମଲିନୋସ୍କିଙ୍କ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦକୁ ଆଧାର କରିଛି ।

୧୨. ଏ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଥୋମାସ୍‌ଙ୍କ "The Form and Function of Tambunan Dusun Riddles", ଜର୍ଜସ୍‌ଙ୍କ "Toward an Understanding of Storytelling Events", ଜଏନରଙ୍କ "A Model for the Analysis of Folklore Performance in Historical Context", ତଥା ବାରବାରାଙ୍କ "A Parable in Context: A Social Interactional Analysis of a Storytelling Performance" ପ୍ରବନ୍ଧ ଏବଂ ରିଚାର୍ଡ ବାଉମାନ୍‌ଙ୍କ *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narratives* (1986) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୩. ସିଣ୍ଟାଗ୍ମାଟିକ୍ ଏବଂ ପାରାଡିଗ୍ମାଟିକ୍ ବିଶ୍ଳେଷଣ ସମ୍ପର୍କିତ ବିଶେଷ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ Daniel Chandlerଙ୍କ *Semiotics:The Basics* (2007) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୪. ଡଣ୍ଡିସ୍, ଭାଷାତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ Kenneth Pikeଙ୍କ Phonetic ଏବଂ Phonemic ଭଳି ଅବଧାରଣାକୁ ଆଧାରକରି ଲୋକ ଉପାଦାନର Motifeme ଓ Allomotif ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରିଥିଲେ । ଏ ସମ୍ପର୍କରେ Alan Dundesଙ୍କ "From Etic to Emic: Units in the Structural Study of Folktales" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୫. ବିଭିନ୍ନ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅନୁଶୀଳନ ପାଇଁ Pierre Maranda ଏବଂ Elli-Kaija Köngäs-Marandaଙ୍କ *Structural Analysis of Oral Tradition* (1971) ଏକ ଉଲ୍ଲେଖଯୋଗ୍ୟ ଗ୍ରନ୍ଥ । ଏହି ଗ୍ରନ୍ଥରେ ମାରାଣ୍ଡା ଦମ୍ପତିଙ୍କ ସହିତ ଡଣ୍ଡିସ୍, ଟର୍ନର, ହାଇମସ୍, ଆଲାନ୍ ଲୋମାକ୍ସ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ମିଥ୍, ଲୋକକଥା, ଲୋକଗୀତ ସହିତ ଲୋକନାଟକ, ରୀତିନୀତି, ନାଁ-ଦିଆ ପ୍ରଭୃତିର ମଧ୍ୟ ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅନୁଶୀଳନ କରିଛନ୍ତି । ସେହିପରି, ଲୋକକ୍ରୀଡାର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଆଲୋଚନା ପାଇଁ ଆଲାନ୍ ଡଣ୍ଡିସ୍‌ଙ୍କ "On Game Morphology : A Study of the Structure of Non-Verbal Folklore" ପ୍ରବନ୍ଧ

ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ନାଁ-ଦିଆର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଡଣ୍ଡିସ୍ ଏବଂ ଜର୍ଜସ୍ଙ୍କ "Toward A Structural Defination of the Riddle" ପ୍ରବନ୍ଧଟି ମଧ୍ୟ ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଆଲୋଚନା ।

ଓଡିଆ ଲୋକଧାରାର ମୁଖ୍ୟତଃ, ଲୋକକଥା, ଓ ନାଁ-ଦିଆ ଆଦିର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ଶ୍ୟାମସୁନ୍ଦର ମହାପାତ୍ରଙ୍କ *ଲୋକସାହିତ୍ୟ ତତ୍ତ୍ୱ* (୨୦୧୧) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ମହେନ୍ଦ୍ର କୁମାର ମିଶ୍ର ତାଙ୍କର *ଲୋକସଂସ୍କୃତି: ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଓ ପ୍ରୟୋଗ* (୨୦୧୨) ଗ୍ରନ୍ଥରେ ମଧ୍ୟ ଓଡିଆ ଲୋକକଥାର ସଂରଚନାତ୍ମକ ଅନୁଶୀଳନ କରିଛନ୍ତି ।

୧୬. ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗଭିତ୍ତିକ ଅଧ୍ୟୟନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଡଣ୍ଡିସ୍, ବୋମାନ୍, ସିଜର, ବେନ୍-ଆମସ୍, ବାରବାରା ପ୍ରଭୃତି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ 'ବାକ୍ ପ୍ରକ୍ରିୟା (Speech Event)' ସମ୍ପର୍କରେ ବିଶେଷ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଛନ୍ତି । ଫଳସ୍ୱରୂପ, ଲୋକଧାରାରେ ପରମ୍ପରା, ପରିବେଷଣ ପରିସର, ସମ୍ପ୍ରସାରଣ ଭଳି ଆୟାମଗୁଡିକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଗଲା । ଲୋକଧାରା ପରିବେଷଣକୁ ସାମାଜିକ ପରିଚିତି ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇ ଏହାକୁ ଏକ 'ସାଂସ୍କୃତିକ ବିଧିବଦ୍ଧତା (Cultural Enactement)' ଭାବରେ ଅଧ୍ୟୟନର ପରିସରରେ ସଂପୃକ୍ତ କରାଗଲା ।

୧୭. ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଆବ୍ରାହାମ୍‌ଙ୍କ "Toward an Anactment-Centred Approach to Folklore" ବେନ୍-ଆମସ୍‌ଙ୍କ "Toward a Defination of Folklore Context" ଓ "The Context of Folklore: Implications and Prospects" ପ୍ରବନ୍ଧ, ତଥା ବାଉମାନ୍‌ଙ୍କ *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narratives* (1986), ଏବଂ ଫିନେଗାନ୍‌ଙ୍କ *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context* (1992) ପ୍ରଭୃତି ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୧୮. ଲୋକଧାରାର ଭୌତିକ ସଂସ୍କୃତି ଅଧ୍ୟୟନ ସମ୍ପର୍କିତ Arjun Appaduraiଙ୍କ ଗବେଷଣା ଗ୍ରନ୍ଥ *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* ମଧ୍ୟ ୧୯୮୬ ମସିହାରେ ହିଁ ପ୍ରକାଶିତ ହୁଏ । ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ, Simon J. Bronnerଙ୍କ *American Material Cultutre and Folklife: A Prologue and Dialogue* (1992) ଏବଂ John Michael Vlach ଓ Simon J. Bronnerଙ୍କ ସମ୍ପାଦିତ *Folk Art and Art World* (1992) ପ୍ରଭୃତି ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଗ୍ରନ୍ଥ ପ୍ରକାଶ ପାଇଥିଲା ।

ଲୋକ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ: ପ୍ରସ୍ତୁତି, ପଦ୍ଧତି, ଓ ପ୍ରକ୍ରିୟା

ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନରେ 'କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ (fieldwork)' ଏକ ଜଟିଳ ପ୍ରକ୍ରିୟା, କାରଣ ଏହା ସହିତ ବ୍ୟବହାରିକତା ଏବଂ ନୈତିକତା ଜଡିତ । ପୂର୍ବବର୍ତ୍ତୀ ଅଧ୍ୟାୟଗୁଡିକରେ ଲୋକ ବା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ, 'ପରମ୍ପରା', 'ପରିବେଷଣ', ଏବଂ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଇତିହାସ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଛି । ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନରେ ପରିବେଷଣ କ୍ଷେତ୍ରରୁ ସଂଗୃହିତ ଉପାଦାନକୁ ହିଁ ମୁଖ୍ୟତଃ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଲୋକଧାରାର ଗବେଷଣା ପାଇଁ କ୍ଷେତ୍ରରୁ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ଅତ୍ୟାବଶ୍ୟକ । ଏହି ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହର ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା ଏବଂ ପଦ୍ଧତି ଅଛି । ଉପାଦାନ ଚୟନଠାରୁ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ପୂର୍ବ-ପ୍ରକାଶିତ ଗବେଷଣା, କ୍ଷେତ୍ର ସୂଚନା, ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହର ପ୍ରସ୍ତୁତି, ପଦ୍ଧତି ତଥା ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ପରବର୍ତ୍ତୀ କାର୍ଯ୍ୟ ପାଇଁ ବିଭିନ୍ନ ସତର୍କତା ଅବଲମ୍ବନ କରିବାକୁ ପଡିଥାଏ । ଅତଏବ, କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟର ଏସବୁ ସମ୍ଭାବ୍ୟ ଦିଗ ବିଷୟରେ ଏଠାରେ ଯଥା ସମ୍ଭବ ସଂକ୍ଷିପ୍ତ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଉଛି ।

ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନରେ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ । କାରଣ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକଧାରାର ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ହିଁ ଲୋକ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରିବାକୁ ହୋଇଥାଏ । ଏବଂ, ଲୋକ ଉପାଦାନର ସଂଗ୍ରହ ପାଇଁ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଜରୁରୀ । 'କ୍ଷେତ୍ର' କହିଲେ ଯେଉଁଠାରେ ଲୋକଧାରା ବା ଲୋକ ଉପାଦାନ ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ, ଏବଂ ପରିବେଷଣ ପରିସରରୁ ଉପାଦାନକୁ ବୈଜ୍ଞାନିକ ଶୈଳୀରେ ତଥା ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ହେଉଛି କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ । ଅତଏବ, କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ପାଇଁ ପ୍ରଥମେ ଆମେ କେଉଁ ବିଷୟରେ ବା କେଉଁ ଉପାଦାନ ଉପରେ ଗବେଷଣା କରିବାକୁ ଯାଉଛୁ, ତାହା ସ୍ଥିର କରିବାକୁ ହେବ । ଏହା କେଉଁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ସଂଗୃହୀତ ହେବ, ସେଇ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ, ସେମାନଙ୍କ ଭୌଗୋଳିକ ଅବସ୍ଥିତି, ସେମାନଙ୍କ ଭାଷା, ଆଚାର ବ୍ୟବହାର ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । ସାଧାରଣ ଭାବରେ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆମେ

ଲୋକ ଉପାଦାନର ଦୁଇଟି ଆୟାମକୁ ଦେଖିଥାଉ । ପ୍ରଥମତଃ, ଉପାଦାନଟି କ'ଣ, ଏହା କାହାର ବା କେଉଁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର, ଏହାର ଅବସ୍ଥିତି କେଉଁଠି, ଏହା କେତେବେଳେ, କିପରି ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ ବା ଏହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ କିପରି ହୋଇଥାଏ ? ଦ୍ୱିତୀୟତଃ, ଗବେଷକ ଏବଂ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସମ୍ପର୍କ ଯଥା କେଉଁଠାରେ ଆଉ କେତେବେଳେ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଗବେଷକ ଓ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି, ଏବଂ ଏହି ଆଦାନପ୍ରଦାନକୁ କିପରି ସଠିକ୍ ତଥା ପ୍ରଭାବଶାଳୀ ଭାବରେ ଉପସ୍ଥାପନ କରାଯାଇପାରିବ, ଏହିସବୁ ବିଷୟ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ।

ପ୍ରାଥମିକ ଭାବରେ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ପାଇଁ ଅନେକ ମାଧ୍ୟମ ଅଛି । ତେବେ, ମୁଖ୍ୟତଃ ପରିବେଷଣ ସମୟରେ ହିଁ ଉପାଦାନଟିକୁ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ବିଧେୟ । ଅନ୍ୟ ସମୟରେ ଆମେ ଏହି ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମର ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସହିତ କିମ୍ବା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର କୌଣସି ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ହୁଏତ ଆଲୋଚନା କରିପାରୁ । କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ବିଶେଷ ପରିବେଷଣ ମଧ୍ୟ ଆୟୋଜନ କରାଯାଇପାରେ, ତେବେ ମଧ୍ୟ ଏହା ପ୍ରକୃତ ସ୍ୱାଭାବିକ ଆୟୋଜନ ସହିତ ସମାନ ହୋଇନପାରେ; ଏହା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ନେଇ ହିଁ କରାଯାଇଥାଉ ନା କାହିଁକି । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଆମେ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଦେଖିଲେ ଯେ କଥାନି ପରିବେଷିତ ହେଉନାହିଁ । ଆମେ ଆମର ଗବେଷଣା ପାଇଁ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଅନୁରୋଧ କରି ଏକ କଥାନି ପରିବେଷଣ ଆୟୋଜନ କରିବାକୁ କହିପାରିବା । ଏଠାରେ ଆମର ଅନୁରୋଧକ୍ରମେ କଥାନୀ ପରିବେଷଣ ଆୟୋଜନ କରାଯାଇପାରେ, କଥାନି ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ମଧ୍ୟ ମିଳିଯିବେ, କିନ୍ତୁ ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣ ଭଳି ଏହି ପରିବେଷଣ ହୋଇନପାରେ, ପରିବେଷଣକାରୀ ଏବଂ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ଭିତରେ ଯେଉଁ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେବା କଥା ତାହା ମଧ୍ୟ ହେବା ସମ୍ଭବ ନୁହେଁ । ଏଠାରେ ମୋର କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମୟର ଏକ ଅନୁଭୂତି ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ— ସୁନ୍ଦରଗଡ ଜିଲ୍ଲାର କୁତ୍ରା ବ୍ଲକର ଏକ ଖଡିଆ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ମୁଁ ଏକ ସପ୍ତାହ ଅବସ୍ଥାନ କରିବା ସମୟରେ କଥାନି ଶୁଣିବାକୁ ଚାହିଁଥିଲି । ମୁଁ ଯେଉଁ ବନ୍ଧୁଙ୍କ ଘରେ ରହି କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ କରୁଥିଲି, ତାଙ୍କର ମାଆଙ୍କୁ ଅନୁରୋଧ କଲି । ସେ କହିଲେ, "ନା, ମୁଁ କଥାନି ଫଥାନି ଜାଣିନାହିଁ, ଭୁଲିଗଲିଣି ।" ପରେ ପୁଣି କହିଲେ, "ଆମର ବାସେ ବୁଢାକୁ କହିଲେ ସେ ଭଲ କଥାନି କହି ପାରିବ ।" ତା'ପରେ ମୋର ବନ୍ଧୁ ଏବଂ ମୁଁ ବାସେ ବୁଢାକୁ ଡାକିବା ପାଇଁ ଗଲୁ । ବାସେ ବୁଢାର ଘର ବି ବେଶୀ ଦୂର ନୁହେଁ, ମାତ୍ର ଶହେ ମିଟର ଦୂରରେ ଥିଲା । ବାସେ ବୁଢା ଆସିବା ପରେ କହିଲେ, "ବାବୁ, ଏବେ ଆଉ କଥାନି କିଏ ଶୁଣୁଛି ଯେ ?" ମୋ ସାଙ୍ଗର ମାଆ, ମୁଁ ଏବଂ ମୋ ସାଙ୍ଗ କହିଲୁ, "ଆମେ ତ ଶୁଣିବୁ, କୁହ !" ବାସେ ବୁଢା ତଥାପି ବି ରାଜି ହେଲେନାହିଁ, କହିଲେ—

"ତମେମାନେ କ'ଣ କଥାନି ଶୁଣିବ ? ପୁଣି ଦି'ତିନି ଜଣରେ କଥାନି କହିଲେ କି ମଜା ?" ମୋ ସାଙ୍ଗର ମାଆ, "ଆରେ ଯାଆ ତ ଡାକି ଆଣିବୁ ପାନ, ଦୟା, ଜୀରା, ମହିକୁ" କହିଲେ ସାନଝିଅକୁ । ତା'ପରେ ବହୁ କଷ୍ଟରେ ବାସେ ବୁଢ଼ା ରାଜିହେଲେ, କଥାନି ଆରମ୍ଭ ହେଲା, କହିଲେ, "ବିଡିଫିଙ୍ଗିଡି ଟିକିଏ ଆଣ ତା'ହେଲେ !" ଆଠ ଦଶ ମିନିଟ୍ କହିବାପରେ ବାସେ ବୁଢ଼ା କହିଲେ, "...ଏଇଥିପାଇଁ ମୁଁ କଥାନି କହୁନଥିଲି ! ଏମିତି କଥାନି କହିବାରେ କି ଲାଭ ?" ମୁଁ ପଚାରିଲି, "କ'ଣ ହେଲା ?" ସେଇଠୁ ବାସେ ବୁଢ଼ା କହିଲେ, "ହୁଁ ମାରିବା ପାଇଁ କେହିନାହିଁ, ଏମିତି ଆଁକରି ମୁହଁଚାପି ରହିଲେ କିଏ କହିବ କଥାନି ?" ପ୍ରକୃତରେ ଆମେ ସବୁ ଚୁପ୍‌ଚାପ୍ କଥାନି ଶୁଣୁଥିଲୁ । କଥାନି ପରିବେଷଣରେ ହୁଁ ମାରିବା, ପ୍ରଶ୍ନ କରିବା, ଭୁଲିଯାଉଥିବା ବା ଛାଡିଯାଉଥିବା ପ୍ରସଙ୍ଗକୁ ମନେପକାଇବା ଇତ୍ୟାଦି ଆୟାମ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ।[୨] ନହେଲେ କଥକ ଭାବିବେ ଯେ କଥାନିଟିକୁ କେହି ଶୁଣୁନାହାଁନ୍ତି । ଏଇ କଥାନି ପରିବେଷଣଟି ଏକ 'ପ୍ରଯୋଜିତ ପରିବେଷଣ (arranged performance)' ଥିଲା । ଶ୍ରୋତାମାନଙ୍କ ଭିତରେ କଥାନି ଶୁଣିବାର ଯେଉଁ ଉତ୍ସାହ ରହିବା କଥା, ତାହା ନଥିଲା କାରଣ, ସେମାନେ ନିୟମିତ କଥାନି ଶୁଣୁନାହାଁନ୍ତି, କହିବାକୁ ଗଲେ ସେମାନେ କେବେ ଏମିତି କଥାନି ଶୁଣୁନଥିଲେ । ଏହା ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରିବାର କାରଣ ହେଲା 'ପ୍ରଯୋଜିତ ପରିବେଷଣ'ରେ ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣର ପ୍ରାସଙ୍ଗିକତା ପାଇବା ଅନେକ ସମୟରେ ସମ୍ଭବ ହୋଇନପାରେ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଆମେ ଗୋଟିଏ ଲୋକଧାରାର ପରିବେଷଣକୁ ଉପସ୍ଥିତ ରହି ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ କରିନାହାନ୍ତି, ଆମେ ଆମର ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ପଚାରି ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହୋଇପାରିବା । ତେବେ, ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣ କିପରି ଥିଲା ତାହା ଜାଣିପାରିବା ନାହିଁ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଆମେ ସପ୍ତପୁରୀ ଅମାବାସ୍ୟା ବା 'ପୋରା ଉଆଁସ' ଦିନ ଦେଖିଲେ ଯେ ଗ୍ରାମ ମୁଣ୍ଡରେ ଥିବା ଉଇହୁଙ୍କାରେ କିଛି ଭଙ୍ଗାରୁଜା 'ଗେଡି' ପଡିଛି । ଅନେକତଃ ଜଣେ ବାହ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଏସବକୁ ଦେଖିଲେ ବୋଧେ ଅବ୍ୟବହୃତ ହୋଇଥିବାରୁ ଏଗୁଡିକୁ ଏମିତି ଭାଙ୍ଗି ଫିଙ୍ଗି ଦିଆଯାଇଛି ଭାବିବା ସ୍ୱାଭାବିକ । ଯଦିଓ, ଜିଜ୍ଞାସୁ ମନୋଭାବ ନେଇ, "ଏଇଟା କ'ଣ, ଏଠି କାହିଁକି ଏଭଳି ଭାଙ୍ଗି ପକାଇ ଦିଆଯାଇଛି ?" ବୋଲି ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ କିମ୍ବା ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ପଚାରିଲେ ଜାଣିପାରିବା, ଯେ ଏହା 'ଡୁକେର ଖେଦା'[୩] ଅନୁଷ୍ଠାନର ଅଂଶବିଶେଷ, କିନ୍ତୁ ଏହାର ପରିବେଷଣରେ କି ପ୍ରକାରର ଆନୁଷ୍ଠାନିକ ପ୍ରକ୍ରିୟା ପାଳନ କରାଯାଇଥିଲା, ତାହା ଜାଣିପାରିବା ନାହିଁ, ଯଦିବି ପରାମର୍ଶଦାତା ଏ ସମ୍ପର୍କରେ ସୂଚନା ଦିଅନ୍ତି, ତଥାପି ପରିବେଷଣର ପ୍ରକୃତ 'ସ୍ୱରୂପ(form)' ଏବଂ 'ପ୍ରକ୍ରିୟା(act)'କୁ ଆମେ ଅନୁଭବ କରିବାରେ ସମର୍ଥ ହେବାନାହିଁ । ଅତଏବ, ଲୋକ ଉପାଦାନ ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣ ପ୍ରସଙ୍ଗରୁ ହିଁ ସଂଗ୍ରହ କରାଯିବା ଉଚିତ ।

ଉପରୋକ୍ତ ଦୁଇଟି ଉଦାହରଣରୁ ଆମେ ସ୍ପଷ୍ଟ ହେଲେ ଯେ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ନିମିତ୍ତ ପ୍ରକୃତ ପରିବେଷଣ ପରିସର ହିଁ ଏକାନ୍ତ ଜରୁରୀ । ଅତଏବ, ଆମକୁ ପ୍ରଥମେ ଆମର ଗବେଷଣା ସମ୍ପର୍କିତ ଉପାଦାନଟିକୁ ସ୍ଥିର କରିବାକୁ ହେବ । ଉପାଦାନଟି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭାବରେ କେଉଁଠୁ ମିଳିବ, କେଉଁ ସମୟରେ ଆମେ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏହାର ପରିବେଷଣରେ ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଭାବରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣ କରି (ସମସ୍ତ ପରିବେଷଣରେ ହୁଏତ ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଜଣକୁ ଅଂଶଗ୍ରହଣର ଅନୁମତି ମିଳିନପାରେ) ସଂଗ୍ରହ କରିପାରିବା, ତାହା ବି ସ୍ଥିର କରିବାକୁ ପଡିବ । ପରିବେଷିତ ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ କେଉଁ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସାହାଯ୍ୟ ନିଆଯାଇପାରେ, ଏସବୁ ମଧ୍ୟ ପୂର୍ବରୁ ନିର୍ଦ୍ଧାରିତ କରିବା ଉଚିତ । ତେବେ, ସମ୍ଭବ ନହେଲେ କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଗଲାପରେ ମଧ୍ୟ ପରାମର୍ଶଦାତା ଚୟନ କରାଯାଇପାରେ । ତେବେ, ପରିବେଷଣ କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯିବା ପୂର୍ବରୁ କ୍ଷେତ୍ରର ଭୌଗୋଳିକ ଅବସ୍ଥିତି, କେଉଁ ସମୟରେ ଗଲେ କୌଣସି ଅସୁବିଧା ହେବନାହିଁ ବା କେଉଁ ସମୟରେ ଗଲେ ଉପାଦାନଟି ସହଜ ଏବଂ ସୁବିଧାଜନକ ଭାବରେ ସଂଗୃହୀତ ହୋଇପାରିବ, ଏସବୁ ଠିକ୍ କରିବା ଉଚିତ । ଏହା ସହିତ ଆମେ ଯେଉଁ କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯାଉଛେ ସେହି କ୍ଷେତ୍ର ବା ତତ୍ସମ୍ପର୍କିତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କ ସାଂସ୍କୃତିକ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବା ଆବଶ୍ୟକ । କାରଣ, ଆମେ ଯେଉଁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ପର୍କରେ ଗବେଷଣା କରିବାକୁ ଯାଉଛୁ, ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରତି ଆମ ଭିତରେ ଏକ ସମ୍ମାନବୋଧ ରହିବା ଦରକାର ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ଖାଦ୍ୟପେୟ, ଚାଲିଚଳନ, ବିଶ୍ୱାସ, ମୂଲ୍ୟବୋଧ ପ୍ରତି କୌଣସି ଅପମାନଜନକ ମନ୍ତବ୍ୟ ତଥା ବ୍ୟବହାର କରିବା ଉଚିତ ନୁହେଁ । ଏହା ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଉପରେ ନକାରାତ୍ମକ ପ୍ରଭାବ ପକେଇବାର ସମ୍ଭାବନା ସୃଷ୍ଟି କରିପାରେ । ଅନେକ ସମୟରେ କୌଣସି ବନ୍ଧୁ କିମ୍ବା ପୁରାତନ ପରିଚିତ କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତିଙ୍କ ସହଯୋଗରେ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସହଜ ହୋଇପାରେ, କିନ୍ତୁ ସବୁବେଳେ ଏହି ପ୍ରକାରର ସାହାଯ୍ୟ ମିଳିବା ସମ୍ଭବନୁହେଁ, ଏଣୁ ଆମକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ସୁସମ୍ପର୍କ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କରିବା ସହିତ ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ଗବେଷକ ନିଜପ୍ରତି ଏକ ବିଶ୍ୱାସବୋଧ ସୃଷ୍ଟି କରିବା ଆବଶ୍ୟକ । ପୁନଶ୍ଚ, କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯିବାପୂର୍ବରୁ ଉପାଦାନଟି ସମ୍ପର୍କରେ କିଛି ପ୍ରାକ୍-ସୂଚନା ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଇପାରେ । ଉପାଦାନର କେଉଁକେଉଁ ଦିଗ ବା କେଉଁ ବିଷୟପ୍ରତି ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସହିତ ଆମେ ଆଲୋଚନା କରିପାରିବା, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଏକ ପୂର୍ବ-ପ୍ରସ୍ତୁତି କରି ରଖିବା ବିଧେୟ । ଏଥିପାଇଁ ପୂର୍ବପ୍ରକାଶିତ କିଛି ପୁସ୍ତକ କିମ୍ବା ପ୍ରବନ୍ଧର ସାହାଯ୍ୟ ନିଆଯାଇପାରେ । ଏହିସବୁ ପ୍ରାକ୍-ପ୍ରସ୍ତୁତି ଆମର ଗବେଷଣାକୁ ଅନେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ । ଆବଶ୍ୟକସ୍ଥଳେ କିଛି ତଥ୍ୟ ଇଣ୍ଟର୍‌ନେଟ୍‌ରୁ ମଧ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଇପାରେ ।

ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ନିମିତ୍ତ କିଛି ଉପକରଣର ଆବଶ୍ୟକତା ଥାଏ । ଉପାଦାନ ଓ କ୍ଷେତ୍ରର ଆବଶ୍ୟକତାକୁ ଆଖି ଆଗରେ ରଖି ଆମେ ନିମ୍ନୋକ୍ତ ଉପକରଣଗୁଡିକ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ପାଇଁ କ୍ଷେତ୍ରକୁ ନେଇପାରିବା—

୧. ଟେପ୍ ରେକର୍ଡର ବା ଅଡିଓ ରେକର୍ଡର ଏବଂ କ୍ୟାମରା, ସମ୍ଭବ ହେଲେ ଭିଡିଓ କ୍ୟାମରା, ଏହା ସହିତ ଆବଶ୍ୟକୀୟ ପାୱାର୍ କଡ୍, ଆଡାପ୍ଟର୍ ।

୨. ଅତିରିକ୍ତ ବ୍ୟାଟେରୀ, ବ୍ୟାଟେରୀ ଚାର୍ଜର୍ ।

୩. ପେନ୍‌ସିଲ, ପେନ୍, ନୋଟ୍‌ବୁକ୍ ।

୪. ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହପତ୍ର (data sheet) ବା ଆଲୋଚନାର ସମ୍ଭାବ୍ୟ ଦିଗ ତଥା ଆମେ ଜାଣିବାକୁ ଚାହୁଁଥିବା ଲୋକ ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚୀ ।

୫. ଅନୁମତି ପତ୍ର (release forms) ସହିତ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ନିମିତ୍ତ ଆବଶ୍ୟକୀୟ ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ପତ୍ର ।

୬. ଲାପ୍‌ଟପ୍ ।

ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ କ୍ଷେତ୍ର ଉପଯୋଗୀ ବୈଷୟିକ ଉପକରଣଗୁଡିକର ବ୍ୟବହାର ଭଲଭାବରେ ଜାଣିବା ସହିତ ପ୍ରତିଥର କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯିବା ପୂର୍ବରୁ ଏସବୁ କାର୍ଯ୍ୟକ୍ଷମ କି ନୁହେଁ ନିଶ୍ଚୟ ପରୀକ୍ଷା କରିନେବା ଉଚିତ, ଏବଂ ଯଥା ସମ୍ଭବ ଉନ୍ନତମାନର ଉପକରଣ ବ୍ୟବହାର କରିବା ଆବଶ୍ୟକ ।[୪] ଏହା ବ୍ୟତୀତ ନିଜ ଉପଯୋଗ ଏବଂ ସୁବିଧା ନିମନ୍ତେ ରହିବା ଖାଇବା ବ୍ୟବସ୍ଥା, ଦୈନନ୍ଦିନ ବ୍ୟବହାର୍ଯ୍ୟ ବସ୍ତୁ, ଶୀତ ଅଞ୍ଚଳ ବା ଶୀତଋତୁ ହୋଇଥିଲେ ଶୀତବସ୍ତ୍ର, ଯୋଗାଯୋଗ ପାଇଁ ମୋବାଇଲ, ଟର୍ଚ୍ଚ, କିଛି ସାଧାରଣ ଜରୁରୀ ଔଷଧ, ଆଦିର ବ୍ୟବସ୍ଥା ମଧ୍ୟ କରିବା ଦରକାର । ଏହା ସହିତ ହାଲୁକା ଖାଦ୍ୟ ମଧ୍ୟ କିଛି ନିଆଯାଇପାରେ, କାରଣ ଏକ ନିପଟ ଗ୍ରାମାଞ୍ଚଳରେ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ କରୁଥିଲେ ଅନେକ ସମୟରେ ଖାଇବାକୁ ମିଳିନପାରେ ବା ଖାଇବା ପାଇଁ କୌଣସି ବ୍ୟବସ୍ଥା ହୋଇନପାରେ ; ଅତଏବ, କିଛି ଶୁଖିଲା ଖାଦ୍ୟ, ପାଣି ବୋତଲ ନେଇପାରିବା । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, କ୍ଷେତ୍ର ଅଧ୍ୟୟନ ସମୟରେ ଯଦି ପରାମର୍ଶଦାତା ଆତିଥ୍ୟତାର ସ୍ୱରୂପ କିଛି ଖାଇବାକୁ ଦିଅନ୍ତି ତେବେ, ତାହାକୁ ବିଶେଷ କୌଣସି କାରଣ ନଥିଲେ ଉପେକ୍ଷା କରିବା ଅନୁଚିତ, ଏହି ଉପେକ୍ଷା ପାଇଁ ହୁଏତ ଆମକୁ ବହୁତ ମୂଲ୍ୟଦେବାକୁ ପଡିପାରେ ।

କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯିବା ପୂର୍ବରୁ ନିକଟସ୍ଥ ପ୍ରଶାସନିକ ଅଧିକାରୀ କିମ୍ବା ଜିଲ୍ଲା ମୁଖ୍ୟ ପ୍ରଶାସନିକ ଅଧିକାରୀଙ୍କୁ ଯୋଗାଯୋଗ କରାଯାଇପାରେ, ଏହା ଗବେଷକଙ୍କୁ ଅନିଶ୍ଚିତ ଅସୁବିଧା ସମୟରେ ସାହାଯ୍ୟରେ ଆସିପାରେ । କ୍ଷେତ୍ରରେ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଭେଟିବା ପରେ ନିଜ ପରିଚୟ ଦେବା ସହିତ ନିଜର କାର୍ଯ୍ୟ ବିଷୟରେ ଅବଗତ କରାଇବାକୁ ଚେଷ୍ଟା କରିବା ଉଚିତ । ଯଦି ପୂର୍ବରୁ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସହିତ ଯୋଗାଯୋଗ ନଥାଏ,

କ୍ଷେତ୍ରକୁ ପ୍ରଥମ ଗସ୍ତ ଥାଏ, ତେବେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ମୁଖ୍ୟ କିମ୍ବା କୌଣସି ଏକ ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ଭେଟି ତାଙ୍କ ସହିତ ଗବେଷଣାର ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ଜଣାଇବା ଉଚିତ । ସଦସ୍ୟ ଜଣକ ଗବେଷଣା ପାଇଁ ସ୍ୱୟଂ ପରାମର୍ଶଦାତା ହୋଇପାରନ୍ତି କିମ୍ବା ଅନ୍ୟ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସହିତ ଯୋଗାଯୋଗ କରେଇ ଦେଇପାରନ୍ତି । ପ୍ରଥମତଃ, ପରାମର୍ଶଦାତା ବା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଜାଣିବା ଉଚିତ ଯେ, ଆମେ କ'ଣ ପାଇଁ ତାଙ୍କ ପାଖକୁ ଆସିଛନ୍ତି ? ସେ ଆମ କାମରେ କି ପ୍ରକାରର ସାହାଯ୍ୟ କରିପାରିବେ ? ତାଙ୍କ ସହିତ ଆମର ଏହି ଆଲୋଚନାକୁ ନେଇ ଆମେ କି ପ୍ରକାରର ଉପଯୋଗ କରିବା ? ଏଣୁ, ଗବେଷକ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ପରିଚିତ ହେବାକୁ ପ୍ରୟାସ କରିବା ସହ ଆମର କାମ ଏବଂ ଏହି କାମରେ ସେମାନଙ୍କ ଭୂମିକା କ'ଣ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ପ୍ରଥମେ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବା ବିଧେୟ । ସିଧାସଳଖ ଗୋଟିଏ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଯାଇ "ମୁଁ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରୁ ଆସିଛି । ଆପଣମାନଙ୍କ ଲୋକଗୀତ ଉପରେ ଗବେଷଣା କରୁଛି । ମୋତେ କିଛି ଲୋକଗୀତ ଦରକାର !" କହି ଟେପ୍ ରେକର୍ଡର ଅନ୍ କରିବା ଉଚିତ ନୁହେଁ । ଏପରି କ୍ଷେତ୍ରରେ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ଜଣକ ସିଧାସିଧା ମନା କରିଦେଇପାରନ୍ତି, "ମୁଁ କିଛି ଗୀତଫୀତ ଜାଣେନାହିଁ ।" ବା "ଏସବୁ କରିବା ପାଇଁ ମୋ ପାଖରେ ସମୟନାହିଁ !" କହି ବିରକ୍ତି ପ୍ରକାଶ କରିପାରନ୍ତି । କାରଣ, ଆମର ଗବେଷଣା, ଆମର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ ସହିତ ତାଙ୍କର କିଛି ଯାଏଆସେ ନାହିଁ, କୌଣସି ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଏସବୁ ତାଙ୍କ ପାଇଁ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ନୁହେଁ । ଅତଏବ, ଆମକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ପ୍ରଥମେ ଏକ ସୁସମ୍ପର୍କ ତିଆରି କରିବାକୁ ପଡିବ । ଏଥିପାଇଁ ଦୁଇ ତିନିଦିନ ସମୟ ନଷ୍ଟ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ଆମେ ଧୈର୍ଯ୍ୟର ସହିତ ଅପେକ୍ଷା କରିବା ଉଚିତ । ପୁଣି, ଆମକୁ କ୍ଷେତ୍ରରେ ରହି ଅନୁଶୀଳନ କରିବାକୁ ପଡିବ ଯେ, 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' କିଏ, କାରଣ କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସଠିକ୍ ତଥ୍ୟ ପାଇଁ ପରମ୍ପରା ବାହକଙ୍କ ଆବଶ୍ୟକତାକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇନପାରେ । କିଏ ପ୍ରକୃତରେ କଥାନିକାର, ଗୀତକୁଡିଆ ? ବା ପାରମ୍ପରିକ ଉପକରଣର ନିର୍ମାଣରେ କିଏ ଅଭିଜ୍ଞ ? ସେହିପରି, ଯେଉଁ ସବୁ ପରିବେଷଣର ବା ଆଲୋଚନାର ରେକର୍ଡିଂ କରାଯିବ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଅନୁମତି ନେବା ବିଧେୟ । ଏଥିପାଇଁ ଅନୁମତି ପତ୍ରରେ ତାଙ୍କର ସ୍ୱାକ୍ଷର ନିଆଯାଇପାରେ ।[୫]

ଅନେକ ସମୟରେ କ୍ଷେତ୍ର ଅଧ୍ୟୟନ କାଳରେ ଗବେଷକଙ୍କୁ ସାଂସ୍କୃତିକ ବିଭେଦତାର ଶିକାର ହେବା ଦେଖାଯାଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଯଦି ଗବେଷକ ବାହ୍ୟ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରମ୍ପରାରୁ ଆସିଥାନ୍ତି, ତେବେ ସେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରମ୍ପରା ସମ୍ପର୍କରେ ଭଲଭାବେ ଅବଗତ ହେବା ବିଧେୟ । କ୍ଷେତ୍ରରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ କିପରି ବ୍ୟବହାର କରିବେ, ତାହା ଜାଣିବା ଆବଶ୍ୟକ । ନହେଲେ, ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଅପରିଚିତ ଏହି ନୂତନ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଦ୍ୱାରା ଅଗ୍ରାହ୍ୟ ହେବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଏଡାଇ ଦିଆଯାଇନପାରେ ।

ତା ସହିତ ଗବେଷକ ନିଜକୁ ହୀନମନ୍ୟତାର ଶିକାର ମଧ୍ୟ ହେବାକୁ ପଡିପାରେ । ଏପରି ହେଲେ ନାନା ପ୍ରକାରର ଅନ୍ୟ ସମସ୍ୟାଗୁଡିକୁ ମଧ୍ୟ ସାମ୍ନା କରିବାକୁ ପଡିବା ସହିତ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟରେ ଯେ ବାଧା ନଆସିବ ଏକଥା କୁହାଯାଇନପାରେ ।

ଗବେଷକ ଜଣକ ଅଧ୍ୟୟନ କରୁଥିବା ଉପାଦାନ ତଥା ସମ୍ପୃକ୍ତି 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ପାଇଁ କିଏ ? ଏହି ପ୍ରଶ୍ନଟି ଲୋକଧାରା ତଥା ସାଂସ୍କୃତିକ, ପ୍ରଜାତିକ ଗବେଷଣା ପାଇଁ ଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ପ୍ରଶ୍ନ । ଏହା ଆମର କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ, ଆମର ଗବେଷଣାକୁ ଅନେକମାତ୍ରାରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଆମେ ଗବେଷଣା ପାଇଁ କିପରି ଭାବରେ ପ୍ରାକ୍-ପ୍ରସ୍ତୁତି କରିଛୁ ? ଉପାଦାନ ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମ ଭିତରେ କି ପ୍ରକାରର ପୂର୍ବାଗ୍ରହ ଅଛି ? ଏହି ଗବେଷଣା ବିଷୟକୁ ତଥା ସମ୍ପୃକ୍ତ ସମାଜକୁ କିପରି ପରିପୁଷ୍ଟ କରିପାରିବ ? ଗବେଷକ ଜଣେ ଆନ୍ତଃଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟ ନା ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟ ? କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ପାଇଁ ଏସବୁ ଏକଏକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଆୟାମ । ଏହା ବି ହୋଇପାରେ ଯେ ଗବେଷକ ଆନ୍ତଃଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟ, କିନ୍ତୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରମ୍ପରା ସମ୍ପର୍କରେ ସବିଶେଷ ଧାରଣା ନାହିଁ । ଗବେଷକ ଜଣକ ଆନ୍ତଃଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟ ହୋଇଥିଲେ ପରାମର୍ଶଦାତା ତଥା ପରିବେଷଣକାରୀ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ସହିତ ଆଦାନପ୍ରଦାନରେ କୌଣସି ଅସୁବିଧା ହେବନାହିଁ କିନ୍ତୁ, ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନ କଷ୍ଟକର ହୋଇପାରେ । କାରଣ, ଉପାଦାନର ଅନେକ ଆୟାମ ଗବେଷକଙ୍କୁ ନିହାତି ସାଧାରଣ ମନେହେବାର ସମ୍ଭାବନା ଦେଖାଦେଇଥାଏ । ସେହିପରି, ଗବେଷକ ଜଣକ ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟ ହୋଇଥିଲେ ଅନେକ ସମସ୍ୟାକୁ ସାମ୍ନା କରିବାକୁ ପଡିପାରେ, କାରଣ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ସମେତ ସେମାନଙ୍କର ଭାଷା, ଆଚାରବ୍ୟବହାର, ପରିବେଷଣ, ପରିସର ସବୁକିଛିକୁ ନୂତନ ଭାବରେ ସାମ୍ନା କରିବାକୁ ହୋଇଥାଏ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଗବେଷକଙ୍କ ଲିଙ୍ଗଗତ ବୈଷମ୍ୟ ମଧ୍ୟ କିଛି ଲୋକ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହରେ ବାଧା ସୃଷ୍ଟି କରିବାର ସମ୍ଭାବନା ରଖେ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— କିଛି ଲୋକ ଉପାଦାନ ବା ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରା, ଯେଉଁଠି ନାରୀମାନଙ୍କ ଭୂମିକା ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ, ସେହି କ୍ଷେତ୍ରରେ ବେଳେବେଳେ ଜଣେ ମହିଳା ପରାମର୍ଶଦାତା ବା ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ଆଲୋଚନା କଲାବେଳେ ଗବେଷକ ଜଣକ ଯଦି ପୁରୁଷ ହୋଇଥାନ୍ତି, ତେବେ ଏହା କେତେକ କ୍ଷେତ୍ରରେ ସହଜ ହୋଇନପାରେ, ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ମହିଳା ସଦସ୍ୟ ଜଣକ ସହିତ ବାହାରୁ ଆସିଥିବା ଜଣେ ପୁରୁଷଙ୍କ ସହିତ ବାର୍ତ୍ତାଳାପ କରିବାକୁ ଅନୁମତି ଦେଇନପାରନ୍ତି କିମ୍ବା ମହିଳା ଜଣକ ଉପାଦାନ ବା ପରମ୍ପରାର କେତେକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଦିଗ, ଯାହା ସାମାଜିକ ନିଷେଧ (taboo) ସହିତ ଜଡିତ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଦ୍ୱିଧାହୀନ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିବାକୁ ଲଜ୍ଜାପ୍ରକାଶ କରିପାରନ୍ତି । ଅତଏବ, କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମୟରେ ଏସବୁ ଦିଗପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଦୃଷ୍ଟି ଦେବା ଦରକାର ।

ଅନେକ ସମୟରେ ଦେଖାଯାଏ, କିଛି ଲୋକ ଉପାଦାନ ବା ପରମ୍ପରା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ନିଜକୁ ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ପାଖରେ ପରିଚିତ କରିବାକୁ ଇଚ୍ଛା ପ୍ରକାଶ କରନ୍ତିନାହିଁ, ଯାହା ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହରେ ବାଧା ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଓଡିଶାର ଗୋଟିଏ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ବିବାହ ସମୟରେ ବରକନ୍ୟାର ଯୌନ-ମିଳନ ହେବାପରେ ବରପକ୍ଷର ଲୋକ ବରପିତାଙ୍କଦ୍ୱାରା ଦିଆଯାଇଥିବା ଭୋଜି ଖାଇଥାନ୍ତି, ଏକଥା ପରିବେଷଣ ପରିଚ୍ଛେଦରେ ମଧ୍ୟ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇଛି । ଏ ସମ୍ପର୍କରେ ଯେତେବେଳେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ମୁଁ ଜିଜ୍ଞାସା କଲି, ସେ କଠୋର ଭାବେ ମନାକରି କହିଲେ, 'ଆମର ସମାଜରେ ଏପରି କେବେବି ହୁଏନାହିଁ କି ହେଉନଥିଲା ।' ଅବଶ୍ୟ ଏହା ସତ୍ୟ ଯେ ଅଞ୍ଚଳଭେଦରେ କେତେକ ସ୍ଥାନରେ ସମ୍ପ୍ରତି ଆଉ ଏହି ପରମ୍ପରା ପାଳନ କରାଯାଉନାହିଁ । ସେହିପରି, ପରାମର୍ଶଦାତା ଅନେକ ସମୟରେ ଲୋକ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ କେତେକ ଦିଗକୁ ସାଧାରଣ ତଥା ହାଲୁକା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣକରି ଗବେଷକଙ୍କ ସହିତ ଆଲୋଚନା ନକରିବାର ସମ୍ଭାବନା ମଧ୍ୟ ଦେଖାଦେଇପାରେ । ଅତଏବ, ଏହିସବୁ ଆୟାମକୁ ଗୁରୁତ୍ୱର ସହିତ ଗ୍ରହଣକରି କିପରି କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସଫଳ ଭାବରେ କରାଯାଇପାରିବ, ଉପାଦାନ ବା ପରିବେଷଣ ସମ୍ପର୍କିତ ସମସ୍ତ ଦିଗ ଉପରେ ଅବଗତ ହୋଇପାରିବା, ସେଥି ନିମନ୍ତେ ଗବେଷକ ଚେଷ୍ଟା କରିବା ଉଚିତ । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଯଦି କୌଣସି ଉପାଦାନ ବା ତଥ୍ୟ ଯାହାକି ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସାମାଜିକ ମର୍ଯ୍ୟାଦା, ରୀତିନୀତିଗତ ଗୋପନୀୟତା, ତଥା ପରିଚିତିଗତ ଅନ୍ୟ ଆୟାମ ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ , ତେବେ ସେସବୁକୁ ନୈତିକତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ତାଙ୍କ ବିନା ଅନୁମତିରେ ସର୍ବସାଧାରଣଙ୍କ ନିମନ୍ତେ ଉଲ୍ଲେଖ କରିବା ଅନୁଚିତ ।

ଗବେଷକଙ୍କ ଆନ୍ତ୍ୟ ଏବଂ ବାହ୍ୟ ପ୍ରସ୍ଥିତି ପରିସ୍ଥିତି ଉପରେ ନିର୍ଭର କରେ, କାରଣ ଜଣେ ଗବେଷକ ଯେ ସବୁବେଳେ ଆନ୍ତ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟ ହେବେ ଏହା କୁହାଯାଇନପାରେ । ଅତଏବ, କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମୟରେ ଆମକୁ ବାଛିନେବାକୁ ହେବ ଯେ ଆମେ କେବଳ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣ କରିବା ନା ଅଂଶଗ୍ରହଣ ସହିତ ପର୍ଯ୍ୟବେଷଣ କରିବା । ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣ କହିଲେ କେବଳ ଦ୍ରଷ୍ଟା ଭାବରେ ଲୋକ ଉପାଦାନ ବା ପରିବେଷଣକୁ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣ କରିବା, ଫଟୋଚିତ୍ର ଭିଡିଓ ତଥା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରିବା । ଅଂଶଗ୍ରହଣ ସହିତ ପର୍ଯ୍ୟବେଷଣ କରିବା ଅର୍ଥ ଗବେଷକ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସହିତ ଯେତେ ସମ୍ଭବ ସେତେ ପୂର୍ଣ୍ଣମାତ୍ରାରେ ରହି ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣପୂର୍ବକ 'ପରିବେଷଣ'କୁ ଅନୁଧ୍ୟାନ କରିବା । ସର୍ବପ୍ରଥମେ ଗବେଷକ ପରିବେଷଣରେ ଭାଗ ନେବାକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଲୋକ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ତଥା ମୁଖ୍ୟଙ୍କଠାରୁ ଅନୁମତି ନେବା ବିଧେୟ ।

ଯଦି ଅଂଶଗ୍ରହଣରେ ଭାଗ ନେବାର ସୁଯୋଗ ନଥାଏ, ତେବେ ବାହ୍ୟ ଦର୍ଶକ ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ନିଜର ଉପସ୍ଥିତି ପାଇଁ ଅନୁମତି ନେବା ଦରକାର, ନହେଲେ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟରେ ସମସ୍ୟା ଦେଖାଦେବାର ସମ୍ଭାବନାକୁ ଏଡାଇ ଦିଆଯାଇନପାରେ । ମନେକରାଯାଉ, କୌଣସି ଏକ ଗ୍ରାମରେ 'ବିହନ୍‌ଛିନା ଯାତ୍ରା' ହେଉଛି, ଆମେ ସେଠାକୁ ଯାଇ ଚୁପଚାପ୍ ଫଟୋ ଉଠାଇ ବସିଲେ ବା ଭିଡିଓ ଚିତ୍ର ଉତ୍ତୋଳନ କରି ବସିଲେ, ସେହିପରି କରିବାକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର କୌଣସି ସଦସ୍ୟ ସୁଯୋଗ ଦେବେନାହିଁ । ଆଉ, ଏକ ଉଦାହରଣ— ଆମେ କ୍ଷେତ୍ରକୁ ଯାଉଛେ, ଯିବାବେଳେ ଗୋଟିଏ ସ୍ଥାନରେ ଦେଖିଲେ, ରାସ୍ତା କଡରେ ତିନି ଚାରିଟି ପିଲା 'ବାଘଛେଳି' ଖେଳୁଛନ୍ତି, ଆମେ ସିଧା ଗାଡିରୁ ଓହ୍ଲେଇ ପଡି ଫଟୋ ନେବା ଆରମ୍ଭ କରିବା, ତେବେ ସେହି ପିଲାମାନେ ଯେ କ୍ଷୁବ୍ଧ ନହେବେ ଏକଥା ମଧ୍ୟ କୁହାଯାଇ ନପାରେ । ଏଣୁ, କ୍ଷେତ୍ରରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ କାର୍ଯ୍ୟ କରିବା ପୂର୍ବରୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଅନୁମତି ନେବା ଆବଶ୍ୟକ ।

ପରାମର୍ଶଦାତା/ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କୁ ଗବେଷଣାର ସମସ୍ତ ଉଦ୍ଦେଶ୍ୟ ଜଣାଇବାପରେ ତାହାଙ୍କୁ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ପଚରାଯାଇପାରେ । ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ପୂର୍ବରୁ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ କିଛି ପ୍ରାକ୍-ସୂଚନା ଥିଲେ ପରାମର୍ଶଦାତା/ ପରିବେଷକଙ୍କ ସହିତ ସାକ୍ଷାତକାର ବା ଆଲୋଚନା ସମୟରେ ସେହି ଉପାଦାନ ଉପରେ ସବିଶେଷ ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ସହଜ ହୋଇଥାଏ । ଥରକରେ ଗୋଟିଏ ପ୍ରଶ୍ନ ପଚାରି ବା କୌଣସି ଏକ ବିଷୟରେ ଜିଜ୍ଞାସା କରି ଧୈର୍ଯ୍ୟ ଏବଂ ଆଗ୍ରହର ସହିତ ସେ କ'ଣ କହୁଛନ୍ତି ଶୁଣିବା ଉଚିତ । ଗବେଷକଙ୍କ ଧୈର୍ଯ୍ୟ ଓ ଆଗ୍ରହ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଅନେକ ପରିମାଣରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ, ଏହା ତାଙ୍କୁ ଆହୁରି ଅଧିକ ସହଯୋଗ କରିବାକୁ ପ୍ରେରିତ କରିବାରେ ସହାୟକ ହେବାର ସମ୍ଭାବନା ଅଛି । ସେହିପରି, ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ବକ୍ତବ୍ୟ ମଝିରେ କୌଣସି ପ୍ରକାରର ପ୍ରତିପ୍ରଶ୍ନ ପଚାରିବା ଅନୁଚିତ କିମ୍ବା ଏମିତି କୌଣସି ପ୍ରଶ୍ନ ତାଙ୍କୁ ପଚାରିବା କଥାନୁହେଁ ଯାହା ତାଙ୍କୁ କିମ୍ବା ତାଙ୍କର ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ଆଘାତ କଲାଭଳି ମନେହେବ । ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଉପାଦାନ ଉପରେ ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରୁଥିଲେ ପୂର୍ବରୁ ସେହି ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ସମ୍ଭାବ୍ୟ ପ୍ରଶ୍ନାବଳୀ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଇପାରେ ।[୬] ଏହା ସହିତ ପରାମର୍ଶଦାତା ତଥା ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ସମ୍ପର୍କରେ କିଛି ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ତଥ୍ୟ ମଧ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ଉଚିତ, ଯାହା ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନ ଏବଂ ପରବର୍ତ୍ତୀ ଗବେଷଣା ପାଇଁ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ।

ଏଠାରେ ପୂନର୍ବାର ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଉଛି ଯେ, 'ପ୍ରାକୃତିକ ବା ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ପ୍ରସଙ୍ଗ (natural context)' ମଧ୍ୟରେ ହିଁ ଉପାଦାନଗୁଡିକ ସଂଗ୍ରହ ହେବା ଉଚିତ । ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନ ହୋଇଥିଲେ ଏହାର ପ୍ରସ୍ତୁତି, ପ୍ରାକ୍-ପ୍ରସ୍ତୁତି, ଉପଯୋଗ, ବ୍ୟବହାର,

ବିଶେଷ ବ୍ୟବହାର ବା ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି ପାଳନ ସମୟରେ ଦୈନନ୍ଦିନ ସାଧାରଣ ଉପକରଣଟି କିପରି ବ୍ୟବହୃତ ହେଉଛି, ସେସବୁର ଏବଂ ବାଚିକ ଉପାଦାନ ହୋଇଥିଲେ ଆଖ୍ୟାନକାରୀଙ୍କ ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍ ସହିତ ଆଖ୍ୟାନ ବା ପରିବେଷଣର ଅଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ କରାଯିବା ଆବଶ୍ୟକ । ତେବେ, ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସମୟରେ ବାଚିକ, ନୈର୍ବାଚିକ ସମସ୍ତ ଉପାଦାନକୁ ଭିଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ ମାଧ୍ୟମରେ ହିଁ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଇପାରେ । କାରଣ, ଏହା ପରିବେଷଣ ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ଆମକୁ ବହୁ ପରିମାଣରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରିବ । ଏସବୁ ବ୍ୟତୀତ, ପରିବେଷକଣକାରୀ / ପରାମର୍ଶଦାତା ତଥା ପରମ୍ପରା ବାହକଙ୍କଠୁ ସେହି ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମେ ଜାଣିବାକୁ ଚେଷ୍ଟା କରିବା ଉଚିତ । ଅତଏବ, ପରାମର୍ଶଦାତା / ପରିବେଷକଙ୍କ ସହିତ ଉପାଦାନର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ଉପରେ ଆଲୋଚନାକୁ ମଧ୍ୟ ସଠିକତା ରକ୍ଷା ପାଇଁ ଅଡିଓ କିମ୍ବା ଭିଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ କରାଯାଇପାରେ । ଏହା ସହିତ, ଗବେଷକ ପରିବେଷଣର ରେକର୍ଡିଂ ସମୟରେ ରେକର୍ଡ କରାଯାଇପାରିନଥିବା ଅନ୍ୟ ପାରିପାର୍ଶ୍ୱିକ ଆୟାମ ତଥା ପରିବେଷଣ ପରବର୍ତ୍ତୀ ଦିଗଗୁଡିକ ବିଷୟରେ ମଧ୍ୟ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବା ଉଚିତ । ଫଳସ୍ୱରୂପ, ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ତାହାର ରେକର୍ଡିଂ କରାଯାଇପାରିବ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— ଆମେ ଏକ ପାରମ୍ପରିକ ଉପକରଣ 'କଷଣା'ର ପ୍ରସ୍ତୁତି କମାରଶାଳରେ ଦେଖିଲେ ତଥା ଏହାର ଭିଡିଓ ଚିତ୍ରନେଲେ କିନ୍ତୁ, ଏହା କିପରି ନଙ୍ଗଳରେ ଲାଗିବା ସହ ମାଟି ଚଷିବାରେ ବ୍ୟବହୃତ ହୁଏ, ତାହାର ପରିବେଷଣ ସାଙ୍ଗେସାଙ୍ଗେ ପାଇବା ଆମ ପାଇଁ ସର୍ବଦା ସମ୍ଭବ ହୋଇନପାରେ । ଏଣୁ, ଏଭଳି କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏହାର ପରବର୍ତ୍ତୀ ପରିବେଷଣ ଯାଏ ଆମକୁ ଅପେକ୍ଷା କରିବାକୁ ପଡିବ ।

ପରାମର୍ଶଦାତା / ପରିବେଷଣକାରୀ ତଥା ପରମ୍ପରା ବାହକଙ୍କ ସହିତ ସାକ୍ଷାତକରି ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲାବେଳେ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ କିଛି ପ୍ରମୁଖ ପ୍ରଶ୍ନ ସମ୍ପର୍କରେ ଏଠାରେ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇପାରେ ; ସେଗୁଡିକ ହେଲା—

୧. ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଧାରାଟି କେଉଁଠାରୁ, କେତେବେଳେ, କିପରି ଶିକ୍ଷାକଲେ ?

୨. ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣର ଆୟୋଜନ ପାଇଁ ପୂର୍ବ ପ୍ରସ୍ତୁତିଗୁଡିକ କ'ଣ ?

୩. ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣ ସମ୍ପର୍କିତ ନିଷେଧାବଳୀ ତଥା ଅନ୍ୟ ବିଶେଷତା ଅଛି କି ନାହିଁ ?

୪. ପରମ୍ପରା ବା ଉପାଦାନଟି କିପରି ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ ବା ପରିବେଷଣର ସ୍ୱରୂପ କ'ଣ ?

୫. ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣର କି କି ଉପଯୋଗ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀ ମଧ୍ୟରେ ଅଛି ? କାହିଁକି ଏ ପରମ୍ପରା ଆୟୋଜନ କରାଯାଏ ?

୬. ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣ ଏପରି କାହିଁକି ଆୟୋଜିତ ହୋଇଥାଏ ?

୭. ସମ୍ପୃକ୍ତ ସମାଜରେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣର ଅନ୍ୟ ବ୍ୟବହାରିକ ଦିଗଗୁଡିକ କ'ଣ ?

୮. ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣରେ କିଛି ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସିଛି କି ନାହିଁ ବା ସମୟକ୍ରମେ କି କି ନୂତନତା ଆସିଛି ? ଯଦି ନୂତନତା ଆସିଛି ତା'ହେଲେ ତାହାର କାରଣ କ'ଣ ? ଏହି ନୂତନତାକୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରନ୍ତି ?

୯. ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବେଷଣରେ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ, ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭୂମିକା କ'ଣ ? ଅଂଶଗ୍ରହଣ ପାଇଁ ସେମାନଙ୍କ ବିଶେଷ ପ୍ରସ୍ତୁତି କିଛି ଅଛି କି ନାହିଁ ?

୧୦. ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନ ଜିଇଁବାରେ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରମ୍ପରା / ପରିବେଷଣ କିପରି ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ? ଏହା ପ୍ରତି ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ନୂତନ ପୀଢି ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ କିପରି ?

୧୧. ପରମ୍ପରା ତଥା ପରିବେଷଣର ପରିବେଷଣ-ପରବର୍ତ୍ତୀ ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ କ'ଣ ?

ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ପରିବେଷଣକାରୀ ତଥା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ କିମ୍ବା ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଏଗୁଡିକ ସିଧାସଳଖ ପ୍ରଶ୍ନ ଭାବରେ ନପଚାରି କଥାବାର୍ତ୍ତା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଅର୍ଥାତ୍ ଅନୌପଚାରିକ ଶୈଳୀରେ ପଚରାଯାଇପାରେ । ସେହିପରି, ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ପ୍ରଶ୍ନ ତଥା ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଜାଣିବା ପାଇଁ ବାରମ୍ବାର ବିଭିନ୍ନ ଶୈଳୀରେ ପଚରାଯାଇପାରେ । ଲୋକଧାରାର କୌଣସି ବି ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରିବା ସମୟରେ ଏହାର 'ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ' ବା 'ଭିନ୍ନ ରୂପ' ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଜିଜ୍ଞାସା କରିବା ଉଚିତ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ଆଲୋଚନା ପାଇଁ କେବଳ ଜଣେ ପରାମର୍ଶଦାତା ବା ପରମ୍ପରା ବାହକଙ୍କ ସହିତ ଆଲୋଚନା ନକରି ଏକାଧିକ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସହିତ ଆଲୋଚନା କରାଯିବା ବିଧେୟ । କାରଣ, ଜଣକ ପାଖରୁ ସବୁବେଳ ଯଥେଷ୍ଟ ତଥ୍ୟ ମିଳିବା ସମ୍ଭବ ହୋଇନଥାଏ । ଆଲୋଚନା ପରିଶେଷରେ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଧନ୍ୟବାଦ ଜଣାଇବା ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସମସ୍ତ ସଦସ୍ୟଙ୍କୁ ନିଜର କୃତଜ୍ଞତା ଜଣାଇବା ନୈତିକତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟର ଏକ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ଆୟାମ ।

ପରିବେଷଣର ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣକାଳରେ ପରିବେଷଣ ସମ୍ପର୍କିତ ସବିଶେଷ ବିବରଣୀ କ୍ଷେତ୍ର ଟିପ୍ପଣୀ (field note) ଭାବରେ ଗବେଷକ ତତ୍କାଳ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିନେବା ଉଚିତ । ପରିବେଷଣର ପାଠ, ପ୍ରପାଠ ଓ ପ୍ରସଙ୍ଗ ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଦିଗଗୁଡିକୁ ଯତ୍ନର ସହିତ ଅନୁଧ୍ୟାନକରି ତାକୁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିବା ବିଧେୟ । ଯଦିଓ,

ପରିବେଷଣର ଭିଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ କରାଯାଉଥାଏ, ତଥାପି ପରିବେଷଣ ସମ୍ପର୍କିତ କିଛି ବିଶେଷ ବକ୍ତବ୍ୟ ବା ତଥ୍ୟ ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯିବା ଉଚିତ । ଏହା ସହିତ ଦର୍ଶକ, ଯେଉଁମାନଙ୍କୁ ପାରମ୍ପରିକ ପରିବେଷଣରେ ଅନ୍ୟତମ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ ସେମାନଙ୍କ ପ୍ରତିକ୍ରିୟା, ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ସହିତ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ପ୍ରଭୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯାଇପାରେ । ଗବେଷକ ମଧ୍ୟ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରିବେଷଣର ଜଣେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ, ଅତଏବ ତାଙ୍କର ଆନ୍ତଃ-ବାହ୍ୟ ପ୍ରଭାବକୁ ଗୁରୁତ୍ୱଦେବା ସହିତ ଏହା ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ କିପରି ପ୍ରଭାବିତ କରିଛି, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ନିଜର ଏବଂ ପରିବେଷିତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଅନୁଭୂତି ମଧ୍ୟ ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯିବା ଉଚିତ । ଏହା ସହିତ କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମୟରେ ଯେଉଁ ଦିଗଗୁଡିକ କୌଣସି କାରଣବଶତଃ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଇପାରିଲା ନାହିଁ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ବି ଉଲ୍ଲେଖ ରହିବା ଆବଶ୍ୟକ ।

ଉପାଦାନଗୁଡିକ ସଂଗ୍ରହ ହେଲା ପରେ ଏହାକୁ ସୁରକ୍ଷିତ କରି ରଖିବା ପାଇଁ ଲାପଟପ୍‌ରେ ଡାଉନ୍‌ଲୋଡ୍ କରାଯାଇପାରେ ଏବଂ ଏହାର ଏକ କପି ମଧ୍ୟ କମ୍ପାକ୍ଟ ଡିସ୍ (CD), ଆବଶ୍ୟକସ୍ଥଳେ ଡିଜିଟାଲ୍ ଭର୍ସାଟାଲ୍ ଡିସ୍କ୍ (DVD) କିମ୍ବା ଏକ ଏକ୍ସଟର୍ନାଲ୍ ହାର୍ଡ୍‌ଡିସ୍କ୍‌ରେ ରଖିବା ଜରୁରୀ । ଫଳରେ, କୌଣସି ଯାନ୍ତ୍ରିକ ତ୍ରୁଟି ଯୋଗୁଁ ଉପାଦାନଟି ଗୋଟିଏ ସ୍ଥାନରୁ ନଷ୍ଟ ହୋଇଗଲେ ଆମେ ତାହାକୁ ସହଜରେ ପାଇପାରିବା, ପୁଣିଥରେ ସେହି ଉପାଦାନର ସଂଗ୍ରହ ପାଇଁ କଷ୍ଟ ସ୍ୱୀକାର କରିବାକୁ ପଡିବ ନାହିଁ । ପୁଣି, ଉପାଦାନଟିର ବ୍ୟବହାର ସମୟରେ ସବୁବେଳେ ଏକ 'ପ୍ରତି ନକଲ' ବା ଡୁପ୍ଲିକେଟ୍ କପି କରିନେବା ଉଚିତ । କାରଣ, କୌଣସି କାରଣରୁ ଏହା ନଷ୍ଟ ହୋଇଗଲେ ପୁଣିଥରେ ଏହାର ମୂଳ କପିକୁ ବ୍ୟବହାର କରାଯାଇପାରିବ । ପ୍ରତ୍ୟେକ କପିକୁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଭାବରେ ପରୀକ୍ଷା କରିନେବା ଜରୁରୀ, ଅର୍ଥାତ୍ ଫଟୋ ଉଠାଇଥିଲେ ଆମର ଆବଶ୍ୟକତା ମୁତାବକ ସମସ୍ତ ଫଟୋ ନିଆଯାଇଛି କି ନାହିଁ, ସେହିପରି ସାକ୍ଷାତକାର ବା ପରାମର୍ଶଦାତା ତଥା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ଯେଉଁ ଆଲୋଚନା ହୋଇଛି, ତାହା ସ୍ୱୟଂ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ କି ନୁହେଁ, ଏହା ରେକର୍ଡରୁ ଠିକ୍ ଭାବରେ ଡାଉନ୍‌ଲୋଡ୍ ହୋଇଛି କି ନାହିଁ, ଭିଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ ହୋଇଥିଲେ ମଧ୍ୟ ପରୀକ୍ଷା କରିନେବା ଉଚିତ ଯେ, ଆଉ କୌଣସି ଦିଗରୁ ରେକର୍ଡିଂଟି ଅସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ କି ନୁହେଁ; ଯଦି ସେପରି କିଛି ହୋଇଥାଏ, ତେବେ କ୍ଷେତ୍ର ଛାଡିବା ପୂର୍ବରୁ ତାହା ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ କରାଯାଇପାରିବ । ପରାମର୍ଶଦାତା ଯଦି ତାଙ୍କର ସ୍ଥାନୀୟ ଭାଷାରେ ଆମ ସହିତ ଆଲୋଚନା କରିଥାନ୍ତି ଏବଂ ସେ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆମର ଜ୍ଞାନ ସୀମିତ, ତେବେ କ୍ଷେତ୍ର ଛାଡିବା ପୂର୍ବରୁ ସେଗୁଡିକୁ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିନେବା ଉଚିତ ଏବଂ ତାଙ୍କ ବକ୍ତବ୍ୟକୁ ଆପଣ ଠିକ୍ ଭାବରେ ଲିପିବଦ୍ଧ କରିପାରିଛନ୍ତି କି ନାହିଁ, ତାହା ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଦେଖାଇ ସୁଧାରିନେବା ଦରକାର । କ୍ଷେତ୍ରରୁ ଫେରିଲା ପରେ ଉପାଦାନ/ପରିବେଷଣର ପାଠକୁ ଯେତେଶୀଘ୍ର ସମ୍ଭବ ଲିପିବଦ୍ଧ

କରିନେବା ଉଚିତ । ଫଟୋ ଏବଂ ଭିଡିଓଗୁଡିକୁ ତାହାର ଡିଜିଟାଲ୍ କପିରେ ମଧ୍ୟ ତତ୍ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚନା ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯାଇପାରେ । ଫଳତଃ, ଗବେଷକ କିମ୍ବା ଅନ୍ୟ କେହି ସହଯୋଗୀ ମଧ୍ୟ ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ କମ୍ପ୍ୟୁଟର୍‌ରେ ଥିବା ଫଟୋକୁ ବା ଭିଡିଓଟିକୁ ଖୋଲିବାପରେ ତତ୍ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚନା ସହଜରେ ଉପଲବ୍ଧ କରିପାରିବେ ।[୭]

୧. ଏଠାରେ 'ତଥ୍ୟ ପ୍ରଦାନକାରୀ (informant)' ପରିଭାଷାଟିକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଉଛି । କାରଣ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' ବା ଯାହାଙ୍କଠୁ ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କିତ ଜ୍ଞାନ ଆମେ ଆମର ଅଧ୍ୟୟନ ପାଇଁ ସଂଗ୍ରହ କରୁ ସେ କେବଳ ଜଣେ 'ତଥ୍ୟ ପ୍ରଦାନକାରୀ' ମାତ୍ର ନୁହଁନ୍ତି, ବରଂ ଜଣେ ସହକର୍ମୀ । ଲୋକଧାରା ଏକ ଗତିଶୀଳ ପାରମ୍ପରିକ ଆୟାମ, ଏବଂ ଲୋକଧାରା ପାଇଁ ସଂଗ୍ରାହକ, ବିଦ୍ୱାନ, ଗବେଷକ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ନୁହନ୍ତି, ଯଦି କେହି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ତା'ହେଲେ ସେ ହେଉଛନ୍ତି— 'ପରମ୍ପରା ବାହକ' । ଏବଂ, ପରମ୍ପରାରଟିର ପ୍ରକୃତ ଅର୍ଥ ତଥା ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ସେ ଯେକୌଣସି ବିଦ୍ୱାନ ଗବେଷକଙ୍କଠାରୁ ବିଶେଷ ଦକ୍ଷତା ମଧ୍ୟ ରଖନ୍ତି । ଅତଏବ, ଲୋକଧାରା ଗବେଷଣାରେ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ'ଙ୍କ ଏହି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକାକୁ ଉପଲବ୍ଧ କରିବା ଫଳରେ ସମ୍ପ୍ରତି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ 'ପରମ୍ପରା ବାହକ'ଙ୍କୁ ତଥ୍ୟପ୍ରଦାନକାରୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣନକରି 'ପରାମର୍ଶଦାତା'ର ମାନ୍ୟତା ଦିଅନ୍ତି ।
୨. କଥନଶୈଳୀ ଅନୁସାରେ ଗୋଟିଏ କଥାନିର ମୁନ୍ଦଲ- ଆରମ୍ଭ, ବହଲେନ୍- ଆଗକୁ ବଢେଇବା, ଥାକେନ୍- ବିଶ୍ରାମ, ପଛଘିଚେନ୍- ପଛକୁ ଫେରିବା ବା ପଛରେ ଛାଡିଯାଇଥିବା କଥାର ବର୍ଣ୍ଣନା କରିବା, ପଚରେନ୍- ପଚାରିବା, ହିଟେନ୍- ଶ୍ରୋତାଙ୍କ ପ୍ରଶ୍ନର ସନ୍ଦେହ ମୋଚନ କରିବା, ଚଘେନ- ଉପରକୁ ଚଢେଇବା ବା ଆଗକୁ ବଢିବା, ଛିଡେନ୍- ଛିଣ୍ଡାଇବା ବା ପରିସମାପ୍ତି କରିବା ଭଳି ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ଥାଏ (ବାଗ ୨୦୧୦, ୧୪୪) ।
୩. ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ବିଭିନ୍ନ ଅଞ୍ଚଳରେ 'ଗେଡି' ବା 'ଘୁଡେଲ୍' ନାମରେ ଏହି ମୁକ୍ତ-ପ୍ରାଙ୍ଗଣର କ୍ରୀଡା ଆଷାଢ ଶୁକ୍ଳପକ୍ଷ ଦ୍ୱିତୀୟା ଦିନଠାରୁ ସପ୍ତପୁରୀ ଅମାବାସ୍ୟା ବା ଭାଦ୍ରବ କୃଷ୍ଣପକ୍ଷ ଅମାବାସ୍ୟା ଯାଏ ଆୟୋଜିତ ହୋଇଥାଏ । ଏହି କ୍ରୀଡାରେ ବ୍ୟବହୃତ ଏକ ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର କ୍ରୀଡା ଉପକରଣ ହେଉଛି 'ଗେଡି' । ଏହି କ୍ରୀଡା ଏକ ସାମାଜିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ ସହିତ ସମ୍ପର୍କିତ । ସପ୍ତପୁରୀ ଅମାବାସ୍ୟା ଦିନ ସମସ୍ତ ଖେଳାଳୀ ନିଜନିଜ ଗେଡିକୁ ଭାଙ୍ଗିରୁଜି ଗ୍ରାମ ପ୍ରାନ୍ତରେ ଥିବା ଉଇହୁଙ୍କାରେ ପୋତି ଦେଇଥାନ୍ତି, ଯାହା 'ଡୁକେର୍ ଖେଦା' ଭାବରେ ପରିଚିତ । ଡୁକେର୍ ହେଉଛନ୍ତି ରୋଗବଇରାଗର ଦେବୀ । ଏହି ଦେବୀ ଗାଁରୁ ବାହାରକୁ ଚାଲିଗଲେ ତାଙ୍କ ସାଙ୍ଗରେ ସମସ୍ତ ରୋଗବଇରାଗ ଚାଲିଯାଏ ବୋଲି ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏକ ବିଶ୍ୱାସ ଅଛି । ଖେଳାଳୀମାନେ ନିଜନିଜ ଗେଡିଗୁଡିକୁ ପୋତିଲାବେଳେ— "ଯା'ରେ ଡୁକେର୍ ଯା'/ ଲିଆ ଚନା ଖାଇ ଯା'/ ବାଟେ ବାଟେ ଯା'/ ରୋଗୀ ଯୋଗୀ ଧରି ଯା'/ ଫୁଲେ ପାନି ଯା'/ ଯା'ରେ ଡୁକେର୍ ଯା'... ।" ପ୍ରଭୃତି ଗୀତ ଗାଇଥାନ୍ତି ।

'ଗେଡି' କ୍ରୀଡା ସମ୍ପର୍କିତ ବିଶେଷ ତଥ୍ୟ ପାଇଁ ସଞ୍ଜୟ କୁମାର ବାଗଙ୍କ *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା: ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ* (୨୦୧୨) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୪. ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍ ବା ଆଲୋକଚିତ୍ର ଉତ୍ତୋଳନ ତଥା ଅଡିଓ ଏବଂ ଭିଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ କାମକୁ ଗବେଷକ ସହଜ ଭାବରେ ନେବାକଥା ନୁହେଁ । ଏଥି ନିମନ୍ତେ ସବିଶେଷ ଜ୍ଞାନ ନହେଲେ ମଧ୍ୟ ସାମାନ୍ୟ ଧାରଣା ରହିବା କଥା, ନଚେତ୍ ଉତ୍ତୋଳନ କରାଯାଇଥିବା ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍‌ଗୁଡିକ ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ଅନୁପଯୋଗୀ ମନେହୋଇପାରେ । ଅତଏବ, ଏ ସମ୍ପର୍କିତ ସାଧାରଣ ଜ୍ଞାନ କୌଶଳ ନିମନ୍ତେ Ben Longଙ୍କ *Complete Digital Photography* (2002), Gregory Georgesଙ୍କ *Digital Photography: Top 100 Simplified Tips and Tricks* (2005), Gregory Georges, Larry Berman ଓ Chris Maherଙ୍କ *50 Fast Digital Camera Techniques* (2003), Andy Kolovosଙ୍କ *Audio Field Recording Equipment Guide* (2007) ଏବଂ Barry Bravermanଙ୍କ *Video Shooter: Story Telling with HD Camera* (2010) ଭଳି କିଛି ପୁସ୍ତକ ଅଧ୍ୟୟନ କରାଯାଇପାରେ ।

୫. ପରିଶିଷ୍ଟରେ ଅନୁମତିପତ୍ରର ଏକ ନକଲ ଦିଆଯାଇଛି । ଆମର ସ୍ଥାନୀୟ ଲୋକଧାରା ଗବେଷଣାରେ କାହିଁକି, ସର୍ବଭାରତୀୟ ସ୍ତରରେ ମଧ୍ୟ ଏଯାଏ 'ବୌଦ୍ଧିକ ସ୍ୱତ୍ୱ (intellectual copyright)' ଉପରେ ଯେତିକି ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବାକଥା ସେତିକି ଦିଆଯାଇନାହିଁ । ତେବେ, 'ବିଶ୍ୱ ବୌଦ୍ଧିକ ସ୍ୱତ୍ୱ ଅନୁଷ୍ଠାନ (World Intellectual Property Organization)' ବା WIPO ଏବଂ UNESCO ୧୯୮୨ ମସିହାରୁ ବୌଦ୍ଧିକ ସ୍ୱତ୍ୱ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିଆସୁଛନ୍ତି । ୨୦୦୧ ମସିହାରେ ମାଙ୍ଗାଲୋର ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟରେ ଉପରେ ଏକ ସମ୍ମାନ ଅନୁଷ୍ଠିତ ହୋଇଥିଲା, ଯେଉଁଠି ଲୋକଧାରାର 'ବୌଦ୍ଧିକ ସ୍ୱତ୍ୱ' ଉପରେ ମଧ୍ୟ ଆଲୋଚନା କରାଯାଇଥିଲା । ଏହି ଆଲୋଚନାରେ ହାଂକୋ (Lauri Honko) କହିଥିଲେ— ଲୋକ ଉପାଦାନ ଯେହେତୁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଷଣକୁ ଆଧାର କରିଥାଏ, ଏଣୁ ବ୍ୟାପକ ସାମାଜିକତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଦେଖିଲେ ଏହାର ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଅଧିକାର (individual right) ଦ୍ୱନ୍ଦ୍ୱାତ୍ମକ ପରିସ୍ଥିତି ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ...ତେବେ, ଉପାଦାନର ବୌଦ୍ଧିକ ସ୍ୱତ୍ୱ ଉପରେ କହିଥିଲେ, "...since variation is the life substance of folklore, there is no master copy of a product of folklore from which all its variants could be derived. Second, I pointed out the tradition community as the prime holder of rights and ownership, not the individual performer who never claims to have invented the folkloric piece he performs. ...It may be impossible to assess what is art and what is not art in cases where the actual owner of folklore, the traditional community, does not apply such a concept but rather sees the matter in terms of sacred values, world views and group identity. ...the use of folklore, be it performance or publication, must be authorised and, if the use will bring economic gain, part of it should go to the source. Secondly, if the use is unauthorised or ethically damaging to the source, the act is criminal and must be punished"(Hanko 2001, 9-10)।ଅତଏବ, ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ କିମ୍ବା ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ ତଥା ବିଭିନ୍ନ ବେସରକାରୀ ଅନୁଷ୍ଠାନର ପ୍ରକଳ୍ପ ପାଇଁ

ଯେତେବେଳେ ଲୋକ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ କରାଯାଉଛି ସେତେବେଳେ ଉପାଦାନର ଶୈକ୍ଷିକ ଏବଂ ଗବେଷଣାତ୍ମକ ବ୍ୟବହାର ପାଇଁ ସମ୍ପୃକ୍ତ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କର ଓ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କର ଅନୁମତି ନେବା ବିଧେୟ ।

୬. ପରିଶିଷ୍ଟରେ ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହର ସାମ୍ଭାବ୍ୟ ଦିଗଗୁଡିକୁ ନେଇ ଏକ ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ ପତ୍ରର ନମୁନା ଲୋକକ୍ରୀଡାକୁ ଆଧାରକରି ଦିଆଯାଇଛି । ଏହା ଏକ ସାମୟିକ ପ୍ରସ୍ତୁତି । ଗବେଷକ ନିଜ ଅଧ୍ୟୟନ ଏବଂ ଉପାଦାନକୁ ଆଖି ଆଗରେ ରଖି ଏପରି ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ ପତ୍ର ନିଜେ ପ୍ରସ୍ତୁତ କରିପାରିବେ । ଆବଶ୍ୟକ ମନେକଲେ ଏହି ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ ପତ୍ରରେ ମଧ୍ୟ ପରିବର୍ତ୍ତନ କରାଯାଇପାରେ । ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ ପତ୍ର ସହିତ ପରାମର୍ଶଦାତା ସୂଚନା ପତ୍ର, ଅନୁମତି ପତ୍ର, ଅଡିଓ-ଭିଡିଓ ସୂଚନା ପତ୍ର, ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍ ସୂଚନା ପତ୍ର ମଧ୍ୟ ଦିଆଯାଇଛି ଯାହା କ୍ଷେତ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ତଥା ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ସମୟରେ ବ୍ୟବହାର କରାଯାଇପାରେ । ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଯେ, ଏହି ସୂଚନା ପତ୍ର ତଥା ଅନୁମତି ପତ୍ରଗୁଡିକ American Folklife Center ତଥା New York Folklore Society ଦ୍ୱାରା ପ୍ରସ୍ତୁତ ଅନୁମତି ପତ୍ର ଏବଂ ସୂଚନା ପତ୍ରକୁ ଆଧାର କରି ପ୍ରସ୍ତୁତ କରାଯାଇଛି ।

୭. ଫଟୋ ବା ଭିଡିଓ ଫାଇଲକୁ ରାଇଟ୍ କ୍ଲିକ୍ କରି Propertiesକୁ ଯାଇ Summaryର Title, Subject, Author, Category, Keywords, Comments ପ୍ରଭୃତିରେ ଫଟୋ ଏବଂ ଭିଡିଓ ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚନା ଲିପିବଦ୍ଧ କରାଯାଇପାରିବ ।

ଲୋକଧାରାର ଅନୁଶୀଳନ :
ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ, ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ, ଏବଂ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ

ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଇତିହାସ ପରିଚ୍ଛେଦରେ ଆମେ ଦେଖିଲେ ଯେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଲୋକଧାରାକୁ ବୁଝିବା ପାଇଁ ବା ଅନୁଶୀଳନ ପାଇଁ ଅନେକ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଏବଂ ତତ୍ତ୍ୱର ପ୍ରୟୋଗ କରି ଅନ୍ୟମାନଙ୍କୁ ଲୋକଧାରାର ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଦିଗଗୁଡିକୁ ଦେଖାଇବାର ତଥା ସାହିତ୍ୟ, ନୃତତ୍ତ୍ୱ, ଭାଷାତତ୍ତ୍ୱ, ସମାଜବିଜ୍ଞାନ, ମନସ୍ତତ୍ତ୍ୱ, ଆଦାନପ୍ରଦାନତତ୍ତ୍ୱ ଆଦିର ସମନ୍ୱୟରେ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନକୁ ସମୃଦ୍ଧ କରିବା ସହିତ ଉପାଦାନର ବହୁମୁଖୀ ଅନୁଶୀଳନ କରି ତାହାର ନୂତନ ଆୟାମମାନ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ହେବାର ଅବସର ସୃଷ୍ଟି କରିଚାଲିଛନ୍ତି । ଏହି ପରିଚ୍ଛେଦରେ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ (Functionalism), ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ (Reciprocal Ethnogrphy) ଏବଂ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ (Intersectionality) ଭଳି କିଛି ସାମ୍ପ୍ରତିକ ଓ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ତଥା ଉପାଗମ ସମ୍ପର୍କରେ ସମ୍ୟକ୍ ଆଲୋଚନା କରିବାକୁ ଯଥାସମ୍ଭବ ପ୍ରୟାସ କରାଯାଇଛି ।

ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ

ଆମେ ଜାଣିଛେ ଯେ, ଯାହା ପାରମ୍ପରିକ ଭାବରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ ତାହା— ଲୋକଧାରା । ତେବେ, ଏହା କିପରି ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ ? କାହିଁକି ଏତେଦିନ ଧରି ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଚାଲିଛି ? ଏହି ଆଦାନପ୍ରଦାନରୁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ' — ଗୋଷ୍ଠୀଙ୍କୁ କ'ଣ ମିଳେ ? ଏହିପରି ବିଭିନ୍ନ ପ୍ରଶ୍ନ ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ମନେ ହୋଇଥାଏ । ଏହି ପ୍ରଶ୍ନଗୁଡିକର ଅବଧାରଣା ଉପରେ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ପ୍ରତିଷ୍ଠିତ । ଲୋକଧାରାର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦୀ ଅନୁଶୀଳନ ସମ୍ପର୍କରେ ଲୋକଧାରା ଅଧ୍ୟୟନର ଇତିହାସ ପରିଚ୍ଛେଦରେ ସାମାନ୍ୟ ସୂଚନା

ଦିଆଯାଇଛି । ଏଠାରେ ତାହାକୁ ଆଉ ଟିକିଏ ବିସ୍ତୃତ ଭାବରେ ଆଲୋଚନା କରିବାର ପ୍ରୟାସ କରାଯାଉଛି । ଆମେ ଜାଣିଛେ ଯେ— ମଲିନୋସ୍କି, ରେଡ୍‌କ୍ଲିଫ୍ ପ୍ରଭୃତି ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ଙ୍କ ଗବେଷଣାକୁ ଆଧାରକରି ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ବାସକମ୍ ୧୯୫୪ ମସିହାରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କଲେ । ବାସକମ୍ ତାଙ୍କର ଚାରୋଟି ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ମଧ୍ୟରୁ ଗୋଟିଏରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି ଯେ, 'ଏହା ଅସାକ୍ଷର ସମାଜରେ ଶୈକ୍ଷିକ ଭୂମିକା ବହନ କରିଥାଏ ।' ବାସକମ୍ ମୁଖ୍ୟତଃ ଅସାକ୍ଷର ସମାଜର ଆକ୍ଷରିକ ଶିକ୍ଷାକୁ ଏକ୍ଷେତ୍ରରେ ସୂଚାଇଥିବା ମନେହୁଏ । ତେବେ, ବାସକମ୍‌ଙ୍କର ଏହି ଅସାକ୍ଷର ସମାଜର ଧାରଣା ପୁରୁଣା ହୋଇଗଲାଣି । ଲୋକଧାରା— ସାକ୍ଷର, ଅସାକ୍ଷର ନିର୍ବିଶେଷରେ ପ୍ରତ୍ୟେକ ସାମାଜିକ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଅଣଆନୁଷ୍ଠାନିକ ଭାବରେ ଶୈକ୍ଷିକ ଭୂମିକା ନିର୍ବାହ କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ଶିକ୍ଷିତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ମଧ୍ୟ ଦେଖାଯାଏ ଯେ ନୂଆବୋହୂଟି ଯେତେ ଶିକ୍ଷିତ ହେଲେ ମଧ୍ୟ ଘରର ଗୁରୁଜନ ପାଖରେ ମୁଣ୍ଡରେ ଓଢଣା ଦେବାକୁ ହୋଇଥାଏ । ଓଢଣା ଦେବା ଆମର ପରମ୍ପରା ଏବଂ, ଏହି ପରମ୍ପରା ଆମକୁ ଆମର ଲୋକଧାରା ଶିଖାଇଥାଏ (ଯଦିଓ, ଓଡିଶାର ସମସ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏହି ପରମ୍ପରା ନାହିଁ) । ସେହିପରି, ବାସ୍‌କମ୍ ଲୋକ ଉପାଦାନ କିପରି ସାଂସ୍କୃତିକ ବୈଧତା ସୃଷ୍ଟି କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇଥାଏ ଅର୍ଥାତ୍ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭିତରେ ସାମାଜିକ ରୀତିନୀତି ତଥା ବିଭିନ୍ନ ଅନୁଷ୍ଠାନର ଯଥାର୍ଥତାକୁ ପ୍ରତିପାଦନ କରିବାରେ ସହାୟକ ହୋଇପାରେ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, ବିବାହ ପରେପରେ ବରକନ୍ୟାଙ୍କର ଜଗନ୍ନାଥ ଦର୍ଶନ ତଥା ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଅଞ୍ଚଳର ଯେକୌଣସି ଠାକୁର ଠାକୁରାଣୀଙ୍କ ଦର୍ଶନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଏ । ବରକନ୍ୟା ଯେ ଠାକୁର ଦର୍ଶନ ପାଇଁ ନଗଲେ ଅଶୁଭ ହେବ, ଏହା କୁହାଯାଇନପାରେ । ତେବେ, ଏହା ଆମର ପରମ୍ପରା, ଆମେ ଏହାକୁ ଯୁକ୍ତିକରି ଖଣ୍ଡନ କରିପାରିବା ନାହିଁ ।

ପରିବାରର ତଥା ସମାଜର ବୟୋଜ୍ୟେଷ୍ଠ ତଥା ଗୁରୁଜନମାନଙ୍କୁ ସମ୍ମାନ ଦେବାକୁ ଯାଇ ସେମାନଙ୍କ ପାଦଛୁଇଁ ପ୍ରଣାମ କରିବା ମଧ୍ୟ ଏକ ପରମ୍ପରା । ଏଠି କେହି ଯୁକ୍ତି କରନ୍ତି ନାହିଁ ଯେ, "କ'ଣ ସମ୍ମାନ ଦେବାକୁ ଯାଇ ନଇଁପଡି ଜଣକର ପାଦ ଛୁଇଁବାକୁ ହେବ ?" କାହିଁକି କେହି ଯୁକ୍ତି କରନ୍ତି ନାହିଁ ? କାରଣ, ଆମର ଲୋକଧାରା ବା ଆମର ପରମ୍ପରା ଏହାକୁ ଯଥାର୍ଥ ବୋଲି କହେ । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଲୋକଧାରା ବେଳେବେଳେ ଆମକୁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସାମାଜିକ ପ୍ରକ୍ରିୟାରୁ, ତଥା ଦୈନନ୍ଦିନ ତ୍ରୁଟିବିଚ୍ୟୁତିରୁ ରକ୍ଷା କରିଥାଏ । ମନେକରନ୍ତୁ, ପିଲାମାନେ 'କାଚକଉଡି' କିମ୍ବା 'ବାଘଛେଳି' କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣ କରିବାକୁ ଯାଇ ଘରବାରଣ୍ଡାରେ କଳା ବା ଅଙ୍ଗାରରେ 'ଘର' କାଟିଲେ, କ୍ରୀଡାକ୍ଷେତ୍ର ତିଆରି କରିବାକୁ ଚାହିଁଲେ, ଏ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଯଦି ଜଣେ ବୟସ୍କ ବ୍ୟକ୍ତି ସେଠାରେ ଥିବେ, ତେବେ ସେ ଏପରି

କରିବାକୁ ମନାକରିବେ, କାରଣ ଏପରି କରିବା ଅଶୁଭ । ସେହିପରି, ଧରାଯାଉ କୌଣସି ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟକୁ 'ନୂଆଖାଇ' ପୂର୍ବରୁ ନୂଆ ଚାଉଳର ଭାତ ଖାଇବାକୁ ଦେବେ, ତେବେ ସେ ତାହା ଖାଇବେ ନାହିଁ, କାରଣ ତାଙ୍କର 'ନୂଆଖାଇ' ସରିନାହିଁ ।

ମୁଁ ଦୀର୍ଘଦିନ ତଳେ ବସନ୍ତ ରୋଗରେ ପୀଡିତ ହୋଇଥିଲି, ଘଟଣାକ୍ରମେ ମୋର ଏକକାଳୀନ ତିନିଚାରିଥର ରକ୍ତବାନ୍ତି ହୋଇଥିଲା । ଏଠାରେ ମୁଁ କହିରଖେ ଯେ ଏହା ୧୯୯୬ ମସିହାର କଥା, ତଥାପି ମୋର କୌଣସି ଡାକ୍ତରୀ ଚିକିତ୍ସା କରାଯାଇନଥିଲା । ଏପରିକି, ସମ୍ପ୍ରତି ମଧ୍ୟ ଅନେକତ୍ର ଡାକ୍ତରୀ ଚିକିତ୍ସା କରାଯାଏ ନାହିଁ । ସେ ଯାହାହେଉ, ମୋର ରକ୍ତବାନ୍ତି ହେବା ଦେଖି ଗାଁ ଠାକୁରାଣୀଙ୍କୁ ଡକାଗଲା । ସେ କହିଲେ, "ଯେ ପରିବାରରେ କେହି ଡାଲି ଜାତୀୟ ଶସ୍ୟ ଭାଜିକି ରୋଷେଇ କରିଛନ୍ତି ।" ଯାହା କି କରିବା କଥାନୁହେଁ । ତା'ପରେ, ଦେବୀଙ୍କ ପାଖରେ ମାନସିକ କରାଗଲା । ଅତଏବ, ଏହା ଆମର ଏକ ବିଶ୍ୱାସ, ଆମର ପରମ୍ପରା— 'ଲୋକଧାରା' ଆମକୁ ଆମର ତ୍ରୁଟିବିଚ୍ୟୁତି ସମ୍ପର୍କରେ ସୂଚାଇଥାଏ । ମୋ ମାଆ ଏ ସମ୍ପର୍କରେ ଅବଗତ ନଥିଲେ, ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ତାଙ୍କୁ ଆମର ସାହିପଡିଶାର ଅନେକେ ଗାଳି କରିଥିଲେ । ବାସକମ୍, ଚତୁର୍ଥ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଭାବରେ, 'ଲୋକଧାରା କିପରି ସାମାଜିକ ବିଧିବିଧାନର ଅନୁମୋଦନକାରୀ ମଧ୍ୟ ହୋଇପାରେ' ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରନ୍ତି । ଆମେ ସମସ୍ତେ ନିଶ୍ଚିତ ଯେ, ଆମର ସମସ୍ତ ସାମାଜିକ ବିଧିବିଧାନକୁ ଆମର ଲୋକଧାରା ହିଁ ଅନୁମୋଦନ କରିଥାଏ । କେହି ସାମାଜିକ ବିଧିବିଧାନ ସମ୍ପର୍କରେ ପ୍ରଶ୍ନ କରେନାହିଁ, କିମ୍ବା ତାହା ନକରିବାକୁ ଯୁକ୍ତି ଉପସ୍ଥାପନ କରେନାହିଁ । ଏହା କେବଳ ଅସାକ୍ଷର ସମାଜରେ ନୁହେଁ ସମଗ୍ର ସମାଜରେ ଦେଖାଯାଇଥାଏ କାରଣ, ଲୋକଧାରା କେବଳ ଗାଁର ବା ଅସାକ୍ଷର 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ନୁହେଁ, ଯେକୌଣସି ଏକ ଗୋଷ୍ଠୀର ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି—ଲୋକଧାରା । ତେବେ, ଏହା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସମାଜର ଭିନ୍ନଭିନ୍ନ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଅଲଗା ଅଲଗା ମଧ୍ୟ ହୋଇପାରେ ।

ଉପରୋକ୍ତ ଆଲୋଚନାରୁ ଆମେ ଦେଖିଲେ ଯେ, ବାସକମ୍ ଲୋକଧାରା ବା ଲୋକ ଉପାଦାନଟିର ସ୍ୱରୂପ କ'ଣ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ନଦେଇ, ଏହା କିପରି ଏବଂ କାହିଁକି ଏକ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ପ୍ରଚଳିତ ହେଉଛି ବା ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେଉଛି, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଲେ । ତେବେ, ବାସକମ୍ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଲୋକ ଉପାଦାନରେ କିପରି ପରିବର୍ତ୍ତନ ଦେଖାଯାଏ, କିପରି ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀରେ ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସେ; ଲୋକଧାରା କିପରି ଏକ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ସମାଲୋଚନା କରେ, ତାହାକୁ ବିରୋଧ କରେ ଏବଂ ସମାଜକୁ ତଥା ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ ସନ୍ତୁଳିତ କରି ରଖେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ କୌଣସି ଆଲୋଚନା କଲେନାହିଁ (Patric B. Mullen, [e-mail correspondence] as quoted by Sims and Stephens 2005, 176) । ତେବେ, ଆମେ ପୂର୍ବ 'ପରମ୍ପରା' ପରିଚ୍ଛେଦରେ

ଦେଖିଲେ, କିପରି ସରକାର ଏବଂ ସାହୁକାରର ଶୋଷଣକୁ ଲୋକଗୀତ ବିରୋଧ କରିଛି, ସାମ୍ପ୍ରତିକ ସମୟରେ ମଧ୍ୟ ବହୁରାଷ୍ଟ୍ରୀୟ କମ୍ପାନୀର ଆକ୍ରମଣକୁ ପ୍ରତିରୋଧ କରିବାର ପ୍ରଚେଷ୍ଟା ସ୍ୱତଃ ଫୁଟି ଉଠିଛି । ସେହିପରି, ବିଭିନ୍ନ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସ୍ୱରୂପକୁ ଏବଂ ସମାଜରେ ଏମାନଙ୍କର ଭୂମିକାକୁ ମଧ୍ୟ ଲୋକଧାରା ସମାଲୋଚନା କରିଥାଏ । ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ, "ଗାଁଏ ବମନା, କ୍ଷେତେ ସମନା", "ଜଙ୍ଗଲକେ ନାଇଁ ବଲ୍‌ବ ପଦା, ପାଇକ୍‌କେ ନାଇଁ ବଲ୍‌ବ ଦଦା" (ମିଶ୍ର ୧୯୯୬,୨୭୯), "ଡମ୍ ଲୋକର ବୁଦ୍ଧି ଆର ଜଡା ଗଛର ଚେର (ସମାନ୍)" । ପୁଣି, ଅନେକତଃ ବାଚିକ ଉପାଦାନରେ ବିଭିନ୍ନ ବାଚିକ ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାକୁ ମଧ୍ୟ ସମାଲୋଚନା କରାଯାଇଥାଏ, ତଥା ସେ ସମ୍ପର୍କିତ ମତାମତ ଦିଆଯାଉଥିବା ଶୁଣିବାକୁ ମିଳିଥାଏ, ଯାହାକୁ ଡଣ୍ଡିସ୍ ମେଟାଫୋକ୍‌ଲୋର୍ (Meta-Folklore) ବା 'ଲୋକଧାରା ସମ୍ପର୍କିତ ଲୋକଧାରା'[୧] ଭାବରେ ପରିଚିତ କରନ୍ତି ।

କୌଣସି ଏକ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପର୍କିତ ଆଲୋଚନାରେ ସାଧାରଣତଃ ଉପାଦାନଟିର ପରିବର୍ତ୍ତନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଏନାହିଁ, ଯେତେବେଳ ଯାଏ ଗୋଷ୍ଠୀ ଅପରିବର୍ତ୍ତିତ, ସେତେବେଳ ଯାଏ ସେହି ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକ ଉପାଦାନର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ମଧ୍ୟ ଅପରିବର୍ତ୍ତିତ ବୋଲି କୁହାଯାଇଥାଏ । କିନ୍ତୁ, ଅନେକ ଅନ୍ଧବିଶ୍ୱାସ— ଯାହା ପ୍ରକୃତରେ ବିଶ୍ୱାସ, ସମୟ ଏବଂ ପରିସ୍ଥିତି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଏକ ମାର୍ଗଦର୍ଶକ ଭାବରେ କାମ କରୁଥିଲା, ତାହାର ସାମ୍ପ୍ରତିକ ଭୂମିକା ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଭିନ୍ନ । ଅତଏବ, ଏକ ଉପାଦାନର ସ୍ଥାନୀୟତାକୁ ଆଧାର ନକରି ତାହାକୁ ଏକ ସାର୍ବଜନୀନ ଉପାଦାନ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରି ଆଲୋଚନା କରିବା, 'ପାଠ'ର ଅର୍ଥକୁ ସଂକୁଚିତ କରିଦେଇଥାଏ । ସମାଜ ଏବଂ ପରିବେଶ ତଥା ସ୍ଥାନୀୟତା ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ଅନେକଭାବରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ, ଏଣୁ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଭାବରେ କୁହାଯାଇନପାରେ ଯେ, ଉପାଦାନଟିର ଏହି ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀର ସର୍ବତ୍ର ସମାନ । ଏ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଏଠାରେ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ— ମନେକରନ୍ତୁ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଛୋଟଛୋଟ ପିଲାମାନେ 'ବାଟି' ଖେଳୁଛନ୍ତି । ପିଲାମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା ହେଉଥିବା ଏହି ବାଟି ଖେଳର ଆୟୋଜନ ଦେଖି ଆମେ କହିପାରିବାନାହିଁ ଯେ, କେବଳ ମନୋରଞ୍ଜନ ବା ସମୟ ଅତିବାହିତ ପାଇଁ ହିଁ ଏବଂ କେବଳ ପିଲାମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା ହିଁ ଏହି ଖେଳ ପରିବେଷଣ କରାଯାଇଥାଏ । କାରଣ, 'ଭୀମାବିହା'[୨] ସମୟରେ ମଧ୍ୟ ଭୀମା ହୋଇଥିବା ଶିରାମାନେ ଅର୍ଥାତ୍ ବାରଭାଇ ଭୀମା ବାଟି ଖେଳିବା ଦେଖାଯାଏ । ଅତଏବ, ବାଟି ଖେଳର ଏହି ରୀତିନୀତି ଆଧାରିତ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପ୍ରସଙ୍ଗ ତଥା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସ୍ଥାନୀୟ ପରିବେଷଣରେ ହିଁ ଦେଖିବାକୁ ପାଇପାରିବା । ସେହିପରି, ଲୋକ ଉପକରଣ

‘କୁଲା’ର ମଧ୍ୟ ସାମାଜିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ବ୍ୟତୀତ ଅନେକ ରୀତିନୀତି ଆଧାରିତ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ମଧ୍ୟ ଆମେ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ ।

ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ଅନୁଶୀଳନରେ ଆଉ ଏକ ସମସ୍ୟା ବେଳେବେଳେ ଦେଖାଯାଏ, ତାହାହେଲା, ଗବେଷକଙ୍କ ଉଚ୍ଚାଙ୍ଗ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ । ଅନେକତଃ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱର ଗବେଷକ ଭାବନ୍ତି ଯେ, ସେମାନେ ଯେହେତୁ ଶିକ୍ଷିତ ଏବଂ ବିଦ୍ୱାନ, ଏଣୁ ସେମାନେ ହିଁ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସଠିକ୍ ଅର୍ଥ କରିପାରିବେ । ଲୋକଧାରାର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦରେ ସାଧାରଣତଃ ଲୋକ ଉପାଦାନଟି ସମ୍ପୃକ୍ତ ‘ଲୋକ’— ଗୋଷ୍ଠୀରେ କି ଅର୍ଥରଖେ, ତାହା ନିରୂପଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଏବଂ, ଏହି ଅର୍ଥ ମୁଖ୍ୟତଃ ଗବେଷକ ଆଉ ବିଦ୍ୱାନମାନେ ନିର୍ଦ୍ଧାରଣ କରିଥାନ୍ତି । ଏହି ଅର୍ଥ ନିରୂପଣବେଳେ ଅନେକ ସମୟରେ ଅନୁଶୀଳନକାରୀଙ୍କ ସାଂସ୍କୃତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମି, ସମ୍ପୃକ୍ତ ‘ଲୋକ’—ଗୋଷ୍ଠୀ ପ୍ରତି ତାଙ୍କର ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ଆଦି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକା ରଖେ । ଅତଏବ, ଲୋକ ଉପାଦାନର ଏହି ଅର୍ଥ ସହିତ ଏହାର ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ନିରୂପଣ କରିବାରେ ଅନୁଶୀଳନକାରୀ ଏକକ (one way) ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରିଥାନ୍ତି । ସାଧାରଣତଃ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଅନ୍ୟ ଏକ ‘ଲୋକ’—ଗୋଷ୍ଠୀର ଅର୍ଥ କରିବାରେ କୌଣସି ଦ୍ୱିଧା ପ୍ରକାଶ କରିନଥାନ୍ତି, କାରଣ ସେମାନେ ଭାବନ୍ତି ଯେ, ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀଟି ଅସାକ୍ଷର, ସେମାନେ ଉପାଦାନର କୌଣସି ଅର୍ଥ କରିବାରେ ଅସମର୍ଥ, ଏବଂ ଆମେ ସେମାନଙ୍କ ଅପେକ୍ଷା ଉପାଦାନଟିର ଅନୁଶୀଳନ ଭଲ ଭାବରେ କରିପାରିବା । ଏହିପରି ଏକ ଧାରଣାରୁ ଆମେ ଆମକୁ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଗୋଷ୍ଠୀଠାରୁ ଅଲଗା ବୋଲି ମନେକରିଥାଉ । କିନ୍ତୁ, ପ୍ରକୃତରେ ଦେଖିବାକୁ ଗଲେ ଯେକୌଣସି ବିଦ୍ୱାନ ବା ଗବେଷକଙ୍କଠାରୁ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ‘ଲୋକ’— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ଜଣକ ତାହାର ଦୈନନ୍ଦିନ ଜୀବନରେ ବ୍ୟବହୃତ ହେଉଥିବା, ନିଜେ ପରିବେଷଣ କରୁଥିବା ଉପାଦାନର, ପ୍ରଥା ପରମ୍ପରାର ଏବଂ ରୀତିନୀତିର ସଠିକ୍ ଅର୍ଥ କରିପାରିବେ ।

ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ସାଧାରଣତଃ ଯେତେବେଳେ ଉପାଦାନର ଅର୍ଥ ବା ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କରନ୍ତି, ସେତେବେଳେ ସେମାନେ, “ଉପାଦାନଟି କିପରି ଭାବରେ ସେହି ‘ଲୋକ’—ଗୋଷ୍ଠୀର ବ୍ୟବହାରରେ ଆସିଥାଏ ?” ବା ସେହି “ଉପାଦାନକୁ ନେଇ ସମ୍ପୃକ୍ତ ‘ଲୋକ’—ଗୋଷ୍ଠୀ କ’ଣ କରନ୍ତି ?” ତଥା “କିପରି ସେହି ଉପାଦାନ ସେମାନଙ୍କ କାମରେ ଆସିଥାଏ ?” ଏଭଳି କିଛି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପ୍ରସଙ୍ଗ ଉପରେ ଅନୁଶୀଳନ କରିବା ଦେଖାଯାଏ । କିନ୍ତୁ, ବେଳେବଳେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଉପାଦାନ ଅନ୍ୟ ‘ଲୋକ’—ଗୋଷ୍ଠୀରେ ତଥା ସେହି ‘ଲୋକ’—ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନ୍ୟ ଭୌଗୋଳିକ ପରିସରରେ ବସବାସ କରୁଥିବା ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭିତରେ ମଧ୍ୟ ବ୍ୟବହୃତ ବା ପରିବେଷିତ ହେଉଥାଇପାରେ ଏବଂ ତାହା ଅନ୍ୟ ଭାବରେ ତାଙ୍କ ପାଇଁ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ମନେ ହୋଇପାରେ ।

ଉଦାହରଣସ୍ୱରୂପ— କଳାହାଣ୍ଡି, ନୂଆପଡା ଏବଂ ବଲାଙ୍ଗୀର ଜିଲ୍ଲାରେ 'ଗେଡି ଖେଳ' ଆଷାଢ ଶୁକ୍ଳପକ୍ଷ ଦ୍ୱିତୀୟା ଦିନଠାରୁ ଭାଦ୍ରବ କୃଷ୍ଣପକ୍ଷ ଅମାବାସ୍ୟା ତଥା ସପ୍ତପୁରୀ ଅମାବାସ୍ୟା ଦିନ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ପରିବେଷିତ ହୋଇଥାଏ କିନ୍ତୁ, ନବରଙ୍ଗପୁର ଜିଲ୍ଲାରେ ନୂଆଖାଇ ଦିନ ଅର୍ଥାତ୍ ଆଶ୍ୱିନ ମାସ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ଚାଲିଥାଏ । ଏଥି ସହିତ, ଗେଡି ପୋତିବା ସ୍ଥାନରେ 'ଘରଣ୍ଡି ଦେବତା'ଙ୍କୁ ପୂଜା କରାଯାଇଥାଏ (ସୁନାନୀ ୨୦୦୯, ୩୯୦) । ଗେଡିଭଙ୍ଗା ସ୍ଥାନକୁ ଯିବା ରାସ୍ତାରେ ବାଟରେ ଯାହା ପଡିଲା ଅର୍ଥାତ୍ କୁକୁଡା, କଖାରୁଠୁ ଆରମ୍ଭ କରି ଛୁଇଁ, ସାରୁ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ସମସ୍ତ ପ୍ରକାରର ଖାଦ୍ୟ ପଦାର୍ଥ ଗୋଟେଇ ନିଆଯାଏ । ତେବେ, ଅନେକେ ଏହି ପିଲାମାନଙ୍କୁ ଚାଉଳ ତଥା ଅନ୍ୟ ରନ୍ଧନ ସାମଗ୍ରୀ ନିଜ ଖୁସିରେ ମଧ୍ୟ ଦେଇଥାନ୍ତି । ଅନୁରୂପ ପରମ୍ପରା ଆମେ ପରଜାଙ୍କ 'ବେଁଟ୍‌ଯାତ୍ରା' (ପ୍ରଧାନ ୨୦୦୭, ୭୪), କନ୍ଧମାନଙ୍କର 'ଚୋରୀଲୀଳା' (ବିଶୀ ୧୯୮୮, ୭) ପ୍ରଭୃତି ପରିବେଷଣରେ ମଧ୍ୟ ଦେଖିବାକୁ ପାଇଥାଉ । ଏସବୁ ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରିବାର କାରଣ ହେଲା, ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରମ୍ପରାକୁ ଦେଖି ସେହି ପରମ୍ପରାର ସାମଗ୍ରିକ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମେ ଅବଗତ ହେବା ଅନେକ ସମୟରେ ଉପାଦାନର ସଠିକ୍ 'ପାଠ' ଏବଂ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟ ସ୍ଥିର କରିବା ସହଜ ହୋଇନପାରେ ।

ଏହା ନିଶ୍ଚିତ ଯେ ମଲିନୋସ୍କି, ରେଡ୍‌କ୍ଲିଫ୍ ଏବଂ ବିଶେଷତଃ ବାସକମ୍‌ଙ୍କ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ଆମକୁ— ଲୋକଧାରା କିପରି, କାହିଁକି ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ, ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ପ୍ରତି କି ଅର୍ଥ ରଖେ ସେସବୁ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱପ୍ରଦାନ କରିବାକୁ ପ୍ରେରିତ କଲା । ଏହା ବ୍ୟତୀତ, ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ସେହି ଉପାଦାନ ସହିତ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଶରେ କ'ଣ କରନ୍ତି ? କିପରି ପରସ୍ପର ଭିତରେ ଏହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହୋଇଥାଏ ? ଏସବୁ ଆୟାମ ସମ୍ପର୍କରେ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାକୁ ମଧ୍ୟ ଉତ୍ସାହିତ କଲା । ଏହା ସହିତ ପ୍ରକାର୍ଯ୍ୟବାଦ ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ 'ଲୋକ'ଠାରୁ ଅଲଗା ନକରି କିପରି ତାକୁ ସାମଗ୍ରିକ ଭାବରେ ଅଧ୍ୟୟନ କରାଯାଇପାରେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନକଲା ।

ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ

ଲୋକ ଉପାଦାନଟି ସହିତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରୁଛନ୍ତି, ତାହା ସେମାନଙ୍କ କି ପ୍ରକାର କାମରେ ଆସୁଛି ବା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଉପାଦାନକୁ ନେଇ ସେମାନେ କି କି ବ୍ୟବହାର ଓ ଉପଯୋଗ କରୁଛନ୍ତି, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ କେବଳ ବିଦ୍ୱାନ ବା ଗବେଷକ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ ନରଖି ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅର୍ଥ ଏବଂ ତାହାର ଉପଯୋଗ, ବ୍ୟବହାର ସମ୍ପର୍କରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଲୋକଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ତଥା ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ଭୂମିକାକୁ

ମଧ୍ୟ ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ ଗରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରେ[୩] । କାରଣ, ସାଧାରଣତଃ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ତଥା ଗବେଷକ 'ପାଠ'ର ଯେଉଁ ଆଲୋଚନା ବା ଅନୁଶୀଳନ କରିଥାନ୍ତି, ତାହା ସେମାନଙ୍କର ସାଂସ୍କୃତିକ ପୃଷ୍ଠଭୂମିକୁ ଅନେକତଃ ଆଧାର କରିଥାଏ । ଲୋକ ଉପାଦାନର ପୃଷ୍ଠଭୂମିଗତ ଅନୁଶୀଳନରେ ଅନେକ ସମୟରେ ଗବେଷକ ତଥା ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ଙ୍କ ଭିତରେ ଥିବା 'ଆମେ' / 'ସେମାନେ' ଭଳି ଦ୍ୱୈତ ଅବଧାରଣାର ପ୍ରଭାବ ଦେଖିବାକୁ ମିଳେ ; ତଥାପି, ଗବେଷକମାନେ ସାଧାରଣତଃ ଭାବିଥାନ୍ତି ଯେ ଉପାଦାନଟିର ବିଶେଷ ବ୍ୟାଖ୍ୟା ଆମଦ୍ୱାରା ହିଁ ହୋଇପାରିବ । ଅନୁଶୀଳନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ଏହିପରି ଭାବନା ଯୋଗୁଁ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଉପାଦାନଟି ସଂଗ୍ରହକରିବା ପରେ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ କିଛି ପ୍ରଶ୍ନ ପଚାରିଦେଇ କ୍ଷେତ୍ରରୁ ପ୍ରତ୍ୟାବର୍ତ୍ତନ କରିବା ଦେଖାଯାଏ, ଯେ ବର୍ତ୍ତମାନ ଏହାର ଅନୁଶୀଳନ କାମ ଆମର । କିନ୍ତୁ, ପ୍ରକୃତରେ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ବା ନୃତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ଙ୍କ ଅନୁଶୀଳନଠାରୁ ଲୋକଧାରାର ମୂଳ ପରିସର ତଥା ଶିକ୍ଷା, ଆଦାନପ୍ରଦାନର ପ୍ରକ୍ରିୟା, ବିଶ୍ୱାସ, ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ମୂଲ୍ୟବୋଧ ଅନେକତଃ ଅଲଗା ହୋଇଥିବା ଦେଖାଯାଇଛି । ଏଣୁ, ଅନେକ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଲୋକଧାରାର ପ୍ରସଙ୍ଗଭିତ୍ତିକ ଅଧ୍ୟୟନ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିବା ସହିତ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମତାମତକୁ ମଧ୍ୟ ବିଶେଷ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବାକୁ ଲାଗିଲେ । ଏଇ ଅବଧାରଣାରୁ ସମ୍ପ୍ରତି ଅନେକେ 'ତଥ୍ୟପ୍ରଦାନକାରୀ' ପରିଭାଷା ବଦଳରେ ପରାମର୍ଶଦାତା, କଳାକାର, ପରିବେଷଣକାରୀ, ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ ପ୍ରଭୃତି ଶବ୍ଦର ବ୍ୟବହାରକୁ ଉପଯୁକ୍ତ ମନେକରୁଛନ୍ତି ଏବଂ ଉପାଦାନର ଅର୍ଥ କରିବାରେ ତଥା ଅନୁଶୀଳନରେ ଏମାନଙ୍କୁ ଏକ ସହଯୋଗୀ ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରୁଛନ୍ତି । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନ କରିବା ପରେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ତଥା ପରିବେଷଣକାରୀ ଏବଂ ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ଆଲୋଚନା କରୁଛନ୍ତି, ସେମାନଙ୍କ ଅବଧାରଣାଟି କେତେଦୂର ସଠିକ୍ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଜିଜ୍ଞାସା କରୁଛନ୍ତି, ତା ସହିତ ସେହି ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କରେ ସେମାନଙ୍କ ଆଭିମୁଖ୍ୟ କ'ଣ, ତାହା ଉପସ୍ଥାପନା କରିବାକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଉଛନ୍ତି । ତେବେ, ଏହାର ଅର୍ଥ ନୁହେଁ ଯେ, ଗବେଷକ ବା ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଲୋକ ଉପାଦାନର କୌଣସି ଅର୍ଥ କରିବେ ନାହିଁ; ଏହା ଗବେଷକ, ପରାମର୍ଶଦାତା, ପରିବେଷଣକାରୀ, ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହ ଆନ୍ତଃ-ସହଯୋଗୀ ଅନୁଶୀଳନର ଏକ ମିଳିତ ଆୟାମ, ଯାହା ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ ଭାବରେ ପରିଚିତ ।

ଲୋକଧାରାରେ ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦକୁ ଅନୁଶୀଳନର ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣର ପ୍ରକ୍ରିୟା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଏ । ଅତଏବ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନରେ ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ମତାମତକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ

ଦେବା ସହିତ ସେମାନଙ୍କ ଅନୁଶୀଳନକୁ ମଧ୍ୟ ପରାମର୍ଶଦାତା କିପରି ଗ୍ରହଣ କରୁଛନ୍ତି, ଅନୁଶୀଳନକୁ ନେଇ ତାଙ୍କର ମତାମତ ତଥା ସମାଲୋଚନାକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଲେ । ଏବଂ, ଲୋକ ଉପାଦାନର ବା ଏକ 'ପାଠ'ର ଅନୁଶୀଳନ କେବଳ ଗବେଷକଙ୍କ ଏକକ ଅନୁଶୀଳନ ନହୋଇ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଲୋକ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଆଲୋଚନାକୁ ମଧ୍ୟ ଆଧାର କଲା, ଯେଉଁଠି ଗବେଷକ ଏବଂ ପରାମର୍ଶଦାତା ତଥା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଅର୍ଥାନ୍ତର ଦେଖାଗଲା ସେଠାରେ ଉଭୟଙ୍କ ଅନୁଶୀଳନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱଦେବା ସହିତ ତାହାର ବ୍ୟାପକ ଅନୁଶୀଳନର ଅପେକ୍ଷା କରାଗଲା ।

ଲୋକଧାରାରେ 'ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ' ସମ୍ପର୍କିତ ଆଲୋଚନା କ୍ଷେତ୍ରରେ ଆଲେନ୍ ଲଲେସ୍ (Elaine J. Lawless)ଙ୍କ ଭୂମିକା ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ । ଆଲେନ୍ ପ୍ରଜାତିକ ଗବେଷଣାରେ ବିନିମୟବାଦ ଏବଂ ଆନ୍ତଃ-ସହଯୋଗୀ ଉପାଗମ (Collaborative Approach)କୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇ କିପରି ଯଥା ସମ୍ଭବ 'ପାଠ'ର ସଠିକ୍ ଅର୍ଥ ନିରୂପଣ କରାଯାଇପାରିବ ସେ ଉପରେ ତାଙ୍କର ପ୍ରବନ୍ଧମାନଙ୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲେ । କାରଣ, "A reflexive stance should illuminate the biases and preconceptions that inform our interpretations (where we are) and move us forward, then, in the direction of collectivity in interpretation and a new authentication of a multivocal kind of ethnography, which includes, as well, where others are, but which does not privilege one interpretation over another" (Lawless 1992, 302) । କେବଳ ଲଲେସ୍ ନୁହନ୍ତି, କିରିନ୍ ନାରାୟନ୍ (Kirin Narayan) ମଧ୍ୟ ଭାରତୀୟ ଲୋକଗୀତ ଆଲୋଚନା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଆନ୍ତ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଅନୁଶୀଳନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି । ସେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ମତାମତ ଏବଂ ସହଭାଗୀତା କିପରି ସଠିକତା ରକ୍ଷା କରିଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲେ । ଏଠାରେ ଆମର ସମ୍ୟକ୍ ଅବଧାରଣା ପାଇଁ 'ଲକ୍ଷ୍ମଣ ଯତି' କଥା ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ—

> ରାମ, ଲକ୍ଷ୍ମଣ ଓ ସୀତା ବନବାସ କାଳରେ ଗୋଟିଏ ବୈଗା ଗାଁରେ ବସବାସ କରିଛନ୍ତି । ଲକ୍ଷ୍ମଣ ସୁନ୍ଦର ଭାବେ କେନ୍ଦରା ବଜାନ୍ତି । ତାଙ୍କ କେନ୍ଦେରା ବାଦ୍ୟ ଶୁଣି ସ୍ୱର୍ଗର ଇନ୍ଦ୍ରକାମିନୀ ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ପାଖକୁ ଆସି ପ୍ରେମ ନିବେଦନ କରନ୍ତି । ଲକ୍ଷ୍ମଣ ତାକୁ ପ୍ରତ୍ୟାଖ୍ୟାନ କରନ୍ତି । ଇନ୍ଦ୍ରକାମିନୀ ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ଉପରେ ପ୍ରତିଶୋଧ ନେବାପାଇଁ ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ଶଯ୍ୟାରେ ଭଙ୍ଗା ଚୁଡି ଓ କାନଫୁଲ ଛାଡିଆସନ୍ତି ଯାହା ସୀତାଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ଘର ସଫା କଲାବେଳେ ଆବିଷ୍କୃତ ହୁଏ । ରାମଚନ୍ଦ୍ର ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ଚରିତ୍ର ଉପରେ ସନ୍ଦେହ କରନ୍ତି । ଗାଁର ସବୁନାରୀଙ୍କୁ ଭଙ୍ଗା ଚୁଡି ଓ କାନଫୁଲଦ୍ୱାରା

ପରୀକ୍ଷା କରାଯାଏ । ହେଲେ, ଶେଷରେ ସୀତାଙ୍କ ହାତ ଓ କାନକୁ ସେସବୁ ଖାପ୍ ଖାଇଯାଏ । ଫଳରେ ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ଅଗ୍ନି ପରୀକ୍ଷା ହୁଏ । ଲକ୍ଷ୍ମଣ ଦୁଇଥର ଅଗ୍ନି ପରୀକ୍ଷା ଦେଇ ସଫଳ ହୁଅନ୍ତି ଓ ଶେଷରେ ଅଭିମାନରେ ପାତାଳ ଗମନ କରନ୍ତି (ମିଶ୍ର ୨୦୧୨, ୫୯) ।

ରାମାୟଣର କାହାଣୀକୁ ଆଧାର କରି ଗଢ଼ି ଉଠିଥିବା ଏହି ବୈଗା ଆଖ୍ୟାନର ପ୍ରକୃତ ଅର୍ଥ ଜାଣିବାକୁ ହେଲେ, ଆମକୁ ଜଣେ ବୈଗା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମତାମତ ନେବାକୁ ହେବ, ହୁଏତ ପ୍ରସଙ୍ଗକ୍ରମେ ଅନେକ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମତାମତ ମଧ୍ୟ ନେବାକୁ ପଡିପାରେ । ଏଠାରେ ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ହାତରେ ଧନୁଶର ନାହିଁ ବରଂ କେନ୍ଦେରା ଅଛି । ତାଙ୍କର ବାଦ୍ୟ ଶୁଣି କୌଣସି ରାକ୍ଷସୀ ନୁହେଁ, ସ୍ୱର୍ଗର ଜଣେ ଅପ୍ସରୀ ଆସୁଛି, ପ୍ରେମ ନିବେଦନ କରୁଛି । ରାମାୟଣର ଲକ୍ଷ୍ମଣ ଭଳି ଏ ଲକ୍ଷ୍ମଣ ତାହାଙ୍କୁ କୌଣସି ଖରାପ ବ୍ୟବହାର ଦେଖାଇବା ପରିବର୍ତ୍ତେ କେବଳ ଉପେକ୍ଷା କରିଛନ୍ତି, ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗକ୍ରମେ ସେ ରାମଚନ୍ଦ୍ରଙ୍କ ପାଖରେ ସନ୍ଦେହର ଶୀକାର ହେଉଛନ୍ତି । ପୁଣି, ଦୁଇ ଦୁଇଥର ଅଗ୍ନି ପରୀକ୍ଷାର ସମ୍ମୁଖୀନ ହେଉଛନ୍ତି । ଆଖ୍ୟାନଟିରେ ଲକ୍ଷ୍ମଣ କାହିଁକି କେନ୍ଦେରା ବଜାଉଛନ୍ତି ? କାହିଁକି ଏକ ଅପ୍ସରୀ ଆସୁଛି ତାଙ୍କୁ ପ୍ରେମ ନିବେଦନ କରିବାକୁ ? ଅନ୍ୟ କୌଣସି ଗୋଷ୍ଠୀର ନାରୀଟି ଆସିଲାନାହିଁ କାହିଁକି ? ଲକ୍ଷ୍ମଣ ତା' ପ୍ରତି କୌଣସି ଦୁର୍ବ୍ୟବହାର ଦେଖାଉନାହାନ୍ତି କାହିଁକି ? ରାମଚନ୍ଦ୍ର ସୀତାଙ୍କୁ ସନ୍ଦେହ ନକରି କେବଳ ଲକ୍ଷ୍ମଣଙ୍କ ଚରିତ୍ରକୁ କାହିଁକି ସନ୍ଦେହ କଲେ ? ଲକ୍ଷ୍ମଣ ଦୁଇଦୁଇଥର ଅଗ୍ନି ପରୀକ୍ଷା କାହିଁକି ଦେଲେ ? ଏସବୁ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମେ କିପରି ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ଉପସଂହାରରେ ପହଞ୍ଚିପାରିବା ? ଆମର ପୂର୍ବାଗ୍ରହ ତଥା ଆମର ପାଣ୍ଡିତ୍ୱ ବଳରେ କିପରି ଅର୍ଥ କରିପାରିବା ? ଆମର ଅର୍ଥକୁ ଆମେ କିପରି କହିପାରିବା ଯେ ଏହା ଆଖ୍ୟୟିତ ପ୍ରରିପ୍ରକାଶର ସଠିକ୍ ଆଖ୍ୟାୟିତ ଅର୍ଥ ? ଅତଏବ, ଏସବୁର ଅନୁଶୀଳନ ପାଇଁ ଆମକୁ ବୈଗା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହିତ ଆଲୋଚନା କରିବାକୁ ପଡିବ ହିଁ ପଡିବ ।

ଅନୁଶୀଳନରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଭୂମିକା ଏବଂ ତାହାର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମକୁ ନେଇ *Journal of Folklore Research* ୨୦୦୦ ମସିହାରେ "Issues in Collaboration and Representation" ଶୀର୍ଷକରେ ଏକ ବିଶେଷ ସଂଖ୍ୟା ପ୍ରକାଶ କଲା, ଯେଉଁଠି ଲୋକଧାରାର ଅନେକ ବିଦ୍ୱାନ ସିଦ୍ଧାନ୍ତଗତ ଏବଂ ପ୍ରୟୋଗାତ୍ମକ ଦିଗରୁ ଉପାଦାନ ଅନୁଶୀଳନରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଏବଂ ବିନିମୟ ତଥା ତାଙ୍କର ମତାମତ କିପରି ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଆଲୋଚନା କଲେ— "They are negotiated articulations of meaning that performers, creators, group members and scholars form together, as part of an ongoing dialogue or

discussion. Certainly, the folklorist's voice is important, and holds as much weight as—but not necessarily more than—anyone else's voice in this conversation. It is the folklorist's primary job to shape and provide a framework for the presentation of this shared interpretation. (Sims and Stephenes 2005, 198)" । ଅନେକ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ଯେଉଁମାନେ ଏହି ଆନ୍ତଃ-ସହଯୋଗୀ ଅନୁଶୀଳନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଅନ୍ତି, ସେମାନେ ସମସ୍ତେ— ପରାମର୍ଶଦାତା, ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ସମେତ ଅନ୍ୟ ଆନ୍ତଃ-ଗୋଷ୍ଠୀ ସମାଲୋଚକର ମତାମତକୁ ମଧ୍ୟ ମୁକ୍ତ ଭାବରେ ସ୍ୱୀକାର କରିବା ସହିତ ଉପାଦାନର ସଠିକ ଅନୁଶୀଳନ ଏବଂ ନିର୍ବିବାଦ ଅର୍ଥପ୍ରକାଶକୁ ଅଗ୍ରାଧିକାର ଦେବାକୁ ପ୍ରୟାସ କରୁଛନ୍ତି ।

ଲୋକଧାରାର ଏହି ପାରସ୍ପରିକ ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦ ତଥା ଆନ୍ତଃ-ସହଯୋଗୀ ଅନୁଶୀଳନ ଧାରା ଆନ୍ତ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଉପାଦାନର ସଠିକ୍ ଅନୁଶୀଳନ ସହିତ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ତଥା ସେମାନଙ୍କ ଦୃଷ୍ଟିଭଙ୍ଗୀ, ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ବିଶ୍ୱାସ ଆଦିକୁ ମଧ୍ୟ ସମାନ ଭାବରେ ଗୁରୁତ୍ୱପ୍ରଦାନ କଲା । ଫଳରେ, ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ ତଥା ବିଦ୍ୱାନମାନଙ୍କୁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ କେବଳ ଶୈକ୍ଷିକ ବା ଗବେଷଣାଯୋଗ୍ୟ ଉପାଦାନର ଉତ୍ସ ଭାବରେ ନଦେଖି ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ସବିଶେଷ ଅର୍ଥ (in-depth meaning) ପ୍ରକାଶର ଆଖ୍ୟାନକାରୀ ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ଗ୍ରହଣ କରିବାକୁ ପ୍ରେରିତ କଲା ।

ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ

ସମ୍ପ୍ରତି ଲୋକଧାରାର ଅନୁଶୀଳନରେ ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନର ସ୍ୱରୂପ ଉପରେ ଅନେକତଃ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରାଯାଉଛି । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍ମାନେ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ କିପରି, କେତେବେଳେ, କାହିଁକି, ଏବଂ କେଉଁ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରୁଛନ୍ତି ତଥା ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଭୌତିକ, ସାମାଜିକ, ରାଜନୈତିକ, ଓ ସାଂସ୍କୃତିକ ଆୟାମ ଭଳି ଆଦାନପ୍ରଦାନର ବିଭିନ୍ନ ଦିଗସବୁକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଉଛନ୍ତି । ଏହା କେବଳ ବାଚିକ ଉପାଦାନ ସମ୍ପର୍କିତ ନୁହେଁ ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନ କ୍ଷେତ୍ରରେ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଉଛି । ନୈର୍ବାଚିକ ଉପାଦାନର ପ୍ରସ୍ତୁତି, ଉପଯୋଗ, ବ୍ୟବହାର ସହିତ ଉପାଦାନର ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ସାମାଜିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ତଥା ତତ୍ସମ୍ପର୍କିତ ବାଚିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନ, ଆଖ୍ୟାନ ପ୍ରଭୃତିକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଇଥାଏ । ଅତଏବ, 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ଆଦାନପ୍ରଦାନକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବା ଫଳରେ ଲୋକଧାରା

ଅଧ୍ୟୟନର ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ତଥା ଅନୁଶୀଳନର ତାତ୍ତ୍ୱିକ ଦିଗଗୁଡିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ଅଧ୍ୟୟନ, ନାରୀବାଦୀ ଅଧ୍ୟୟନ, ନୃତତ୍ତ୍ୱ ତଥା ସମାଜତତ୍ତ୍ୱର ବିଭିନ୍ନ ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଏବଂ ଉପାଗମକୁ ନେଇ ଏକ ଆନ୍ତଃ-ବିଷୟ (inter-disciplinary) ଅଧ୍ୟୟନର ଧାରା ଗଢି ଉଠିଛି, ଯାହା Intersectionality ବା ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ଭାବରେ ପରିଚିତ ।[୪] ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦକୁ ଆଧାର କରି ଲୋକ ଉପାଦାନର ସାମାଜିକ, ରାଜନୈତିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ ଆୟାମ ସହ ବୈକ୍ତିକ, ପ୍ରାକୃତିକ, ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟଗୁଡିକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବା ସହିତ ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନରେ ଏହାର ବହୁମୁଖୀ ଭୂମିକା ସମ୍ପର୍କରେ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାକୁ ପ୍ରଚେଷ୍ଟା କରୁଛନ୍ତି ।

ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ଲୋକ ଉପାଦାନର ଶ୍ରେଣୀ, ଜାତି, ରାଜନୀତି, ପ୍ରଜାତିକତା, ଲିଙ୍ଗଗତ ବୈଷମ୍ୟତା, ସାଂସ୍କୃତିକ, ଧାର୍ମିକ ଆଦି ଆୟାମ ଯାହା ପରୋକ୍ଷ ତଥା ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ ଭାବରେ ଉପାଦାନର ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଏବଂ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ ସେସବୁର ବିଭିନ୍ନ ଦିଗକୁ ଆଲୋଚନା କରିବାକୁ ପରିସର ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ— "Analyses of intersectionality attempt to describe and examine the ways multiple experiences operate within people and society in a kind of synergistic relationship. Whereas a different sort of analysis might consider one thing at a time, intersectionality considers the interplay of simultaneous experiences that make us who we are (Sims and Stephenes 2005, 199)" । ଅତଏବ, ଲୋକ ଉପାଦାନର ଅନୁଶୀଳନ ଏବଂ ପର୍ଯ୍ୟବେକ୍ଷଣରେ ବ୍ୟକ୍ତିର ସାମାଜିକ ଏବଂ ସାଂସ୍କୃତିକ ବହୁ-ଆୟାମତା ଗୁରୁତ୍ୱପୂର୍ଣ୍ଣ ଭୂମିକା ଗ୍ରହଣ କରେ । ଏହି ଆୟାମଗୁଡିକର ପ୍ରଭାବକୁ ଆମେ 'ପାଠ'ରୁ ଅଲଗା କରିପାରିବା ନାହିଁ, କରିବା ବି ଉଚିତ ନୁହେଁ ।

ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦୀ ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ ମୁଖ୍ୟତଃ ଶୋଷିତ, ବଞ୍ଚିତ, ଉପେକ୍ଷିତ ତଥା ମୁଖ୍ୟସ୍ରୋତଦ୍ୱାରା ପକ୍ଷପାତର ଶୀକାର ହୋଇଥିବା ବ୍ୟକ୍ତି ତଥା ଗୋଷ୍ଠୀର ପ୍ରତିନିଧିତ୍ୱକୁ ଉପାଦାନରେ, ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣରେ ତାହାର ପ୍ରତିଫଳନ ଆଦିକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଥାଆନ୍ତି । ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ପରିବେଷଣକାରୀ, ଦର୍ଶକ, ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀ, ଗବେଷକ ଏବଂ ସେମାନଙ୍କର ସାମାଜିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ଆୟାମ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ଜଟିଳ ଆନ୍ତଃସମ୍ପର୍କକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାକୁ ଅବସର ସୃଷ୍ଟି କରିଥାଏ । ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଏଠାରେ ପ୍ରାସଙ୍ଗିକତା ଦୃଷ୍ଟିରୁ ଏକ କଥାନି ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ—

ଲିଟି ଚଢେଇ ଅଣ୍ଡା ଦେବା ପାଇଁ ଗାତଟିଏ ସୃଷ୍ଟି କଲା । ସେହି ଗାତରେ ଅଣ୍ଡା ଦେଲାପରେ ବର୍ଷା ପାଣି ଜମିଲା । ଗୋଟିଏ ଗାଈ ସେଇ ଗାତରେ ଖୋଜ

ପକାଇବାରୁ ଗାତଟି ବଡ ହୋଇଗଲା । ସେଇ ବଡ ଗାତରେ ଘୁଷୁରୀ ମୁହଁ ଲଗାଇ ଆହୁରି ବଡ କରିଦେଲା । ଧୀରେଧୀରେ ଗାତଟି ବଡ ହୋଇଗଲା । ମଇଁଷିଟିଏ ସେଇ ବଡ ଜାଗାରେ ପାଣି ଜମିଥିବାର ଦେଖି ସେଇଠି ଗଡିଲା । ତାହା ଛୋଟ ପୋଖରୀ ପରି ଦିଶିଲା । ଜଣେ ଚାଷୀ ସେଇ ଜାଗାକୁ ପୋଖରୀଟିଏ କରିଦେଲା । ବ୍ରାହ୍ମଣ ଡାକି ପୋଖରୀଟି ନିଜ ନାମରେ ପ୍ରତିଷ୍ଠା କଲାବେଳେ ଲିଟି ଚଢେଇ, ଘୁଷୁରୀ, ଗାଈ ଓ ମଇଁଷି ଆସି ପହଞ୍ଚିଲେ, କହିଲେ— "ଏ ପୋଖରୀ କାହାର ?" ଚାଷୀ କହିଲା, "ମୁଁ ଖୋଳେଇଛି, ମୋର ।" ଏଇ ପଶୁପକ୍ଷୀମାନେ କହିଲେ, "ତେବେ, ଆମର ଭାଗ ଗଲା କୁଆଡେ ?"(ମିଶ୍ର ୨୦୧୨,୧୪୯) ।

କାହାଣୀଟିରେ ଲିଟି ଚଢେଇ, ଘୁଷୁରୀ, ଗାଈ ଓ ମହିଷି ମଣିଷ ପାଖରେ କିପରି ଉପେକ୍ଷିତ ହୋଇଛନ୍ତି ଏବଂ ନିଜ ନ୍ୟାର୍ଯ୍ୟ ଅଧିକାରକୁ ନେଇ ପ୍ରଶ୍ନ କରିଛନ୍ତି, ତାହା ଏକ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ପ୍ରସଙ୍ଗ । ଅତଏବ, ଲୋକ ଉପାଦାନର ପରିପ୍ରକାଶରେ କିପରି ସମ୍ପୃକ୍ତ ସମାଜର କିଛି ଗୋଷ୍ଠୀ ତଥା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର କିଛି ସଦସ୍ୟ ଅବହେଳିତ ହେବା ସହିତ ଉପେକ୍ଷା ଶିକାର ହେଉଛନ୍ତି ଏବଂ ତାହାର ସ୍ୱରୂପଟି କ'ଣ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମୁଖ୍ୟତଃ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଥାଏ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ।

ଗୋଟିଏ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ଜଣେ ସଦସ୍ୟକୁ ପରିବେଶ ଏବଂ ପରିସ୍ଥିତି ତଥା ବୃତ୍ତିଗତ ଭାବରେ ଏକାଧିକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟ ହେବା ସହିତ ସମାଜରେ ବହୁମୁଖୀ ଭୂମିକାରେ ଅବତୀର୍ଣ୍ଣ ହେବାକୁ ପଡେ । ଅତଏବ, ଏସବୁ ତାହାର ଆଦାନପ୍ରଦାନକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ, ଯାହାକୁ 'ପାଠ' ନିର୍ମାଣକାଳରେ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇନପାରେ । ଏହା ସହିତ ଏକ ପରିବେଷଣ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପରିବେଶରେ ପରିବେଷିତ ହେବାବେଳେ ଏବଂ ଏକ ବ୍ୟାପକ ସାମାଜିକ ପ୍ରେକ୍ଷାପଟ୍ଟରେ ପରିବେଷିତ ହେଲେ ତାହା ମଧ୍ୟରେ ଯେଉଁ ପ୍ରଭାବ ଦେଖାଯାଏ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଇଥାଏ । ଲୋକତତ୍ତ୍ୱବିଦ୍‌ମାନେ, ଯେଉଁମାନେ ଉପାଦାନକୁ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଦେଖନ୍ତି, ସେମାନେ ପାରମ୍ପରିକ ଉପାଦାନ ତଥା ପରିପ୍ରକାଶ କିପରି ପାରମ୍ପରିକ ସମାଜ ପରିସର ବାହାରେ ମୁଖ୍ୟ ସାମାଜିକ ପରିସରରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେବା ସହିତ ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଚିତିକୁ ବଜାୟ ରଖେ ବା ଉପାଦାନର ପରିପ୍ରକାଶରେ କି ପ୍ରକାରର ପରିବର୍ତ୍ତନ ଆସେ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି । ଏହା ସହିତ ଉପାଦାନର ଆନ୍ତ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ଏବଂ ବାହ୍ୟଗୋଷ୍ଠୀ ଆୟାମ, ପରିପ୍ରକାଶର ପ୍ରଭାବ ଏବଂ ପ୍ରତିକ୍ରିୟା ଉପରେ ତଥା ଉଭୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ବିଶ୍ୱାସ, ମୂଲ୍ୟବୋଧ, ବିଶ୍ୱଦୃଷ୍ଟି କିପରି ପ୍ରଭାବିତ ଏବଂ ପ୍ରତିଫଳିତ ହୋଇଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ମଧ୍ୟ ଧ୍ୟାନ ଆକର୍ଷଣ କରିଥାନ୍ତି । ଉପାଦାନର ଏହି ବହୁ-ଆୟାମୀ ଜଟିଳତାକୁ ଅନୁଶୀଳନ କରିବାକୁ ଯାଇ Leslie McCall ଭଳି

ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦୀମାନେ 'ଅଣ-ଶ୍ରେଣୀଗତ ଜଟିଳତା (Anticategorical Complexity)', 'ଆନ୍ତଃ-ଶ୍ରେଣୀଗତ ଜଟିଳତା (Intracategorical Complexity)' ଏବଂ 'ଆନ୍ତର୍ଶ୍ରେଣୀଗତ ଜଟିଳତା (Intercategorical Complexity)' କଥା କହନ୍ତି (McCall 2005, 1773)। ଜାତି, ଶ୍ରେଣୀ, ଲିଙ୍ଗ ଏବଂ ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ଆୟାମଗୁଡ଼ିକ ହେଉଛି ଅଣ-ଶ୍ରେଣୀଗତ ଜଟିଳତା, ଯାହା ବୈଷମ୍ୟତାର ମୂଳ କାରଣ । ଅତଏବ, ଏକ ପରମ୍ପରାକୁ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଦେଖିବାକୁ ହେଲେ ଏସବୁକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବାକୁ ହେବ । ସେହିପରି, ଆନ୍ତଃଶ୍ରେଣୀଗତ ବା ଶ୍ରେଣୀଗତ ଜଟିଳତା ହେଉଛି— ସମାଜର ବା ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ପାରସ୍ପରିକ ସମ୍ପର୍କ ଏବଂ ତାହାର ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳତା । ଅନୁରୂପ ଭାବରେ, ଯେଉଁ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀ ଶ୍ରେଣୀ, ଜାତି, ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ତଥା ଲିଙ୍ଗଗତ ସୀମାରେଖାର ବାହାରକୁ ଯାଇ ନିଜକୁ ଅଲଗା ଭାବରେ ପରିଚିତ କରନ୍ତି ଏବଂ ସେମାନଙ୍କ ଭିତରେ ସେହି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପରିସରରେ ହେଉଥିବା ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଆୟାମ ତଥା ବୈଷମ୍ୟକୁ ଆନ୍ତର୍ଶ୍ରେଣୀଗତ ଜଟିଳତା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରାଯାଇଥାଏ । ଅତଏବ, ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦୀ ଅନୁଶୀଳନରେ ଏହିସବୁ ଆୟାମକୁ ଲୋକ ଉପାଦାନ ତଥା ଲୋକଧାରାର ଆଲୋଚନା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଆଯାଇପାରେ ।

ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦରେ, ପାଠ ନିର୍ମାଣ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଗବେଷକ ତଥା ଅନୁଶୀଳନକାରୀଙ୍କ ଭୂମିକା ଭଳି ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦରେ ମଧ୍ୟ ଏମାନଙ୍କ ଶ୍ରେଣୀଗତ, ଜାତିଗତ, ସାଂସ୍କୃତିକ, ଗୋଷ୍ଠୀଗତ, ତଥା ଲିଙ୍ଗଗତ ଆୟାମ ଅନୁଶୀଳନକୁ ବହୁ ପରିମାଣରେ ପ୍ରଭାବିତ କରିଥାଏ । ଏଠାରେ ଆମର ଅବଧାରଣାକୁ ସ୍ପଷ୍ଟ କରିବାକୁ ଯାଇ ଏକ ଉଦାହରଣ ଦିଆଯାଇପାରେ, ପଶ୍ଚିମ ଓଡ଼ିଶାରେ 'ନୂଆଖାଇ' ଏକ ଗଣପର୍ବ । ଏହି ପର୍ବରେ 'ନୂଆ' ସାଧାରଣତଃ କୁରେପତ୍ରରେ ଖିଆଯାଇଥାଏ । ତେବେ, କୁରେପତ୍ରରେ ହିଁ କାହିଁକି 'ନୂଆ' ଖିଆଯାଏ, ଅନ୍ୟପତ୍ରରେ କାହିଁକି ଖିଆଯାଏନାହିଁ ତଥା 'ନୂଆଖାଇ' ପର୍ବ ସମ୍ପର୍କରେ ଓଡ଼ିଶାର ଦୁଇଜଣ ସଂସ୍କୃତି ଆଲୋଚକଙ୍କ ଅବଧାରଣାକୁ ଏଠାରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରାଯାଇପାରେ— "କୁରେଇ ପତର ମାନବର ସାମ୍ୟ ଧର୍ମର ପ୍ରତୀକ । **...**ଜୁହାରେନ୍ ଗ୍ରାମ୍ୟ ଏକତା ଓ ସଂହତିର ପ୍ରତୀକ । ନବାନ୍ନ ଭକ୍ଷଣ ଏକାଧାରରେ ଆର୍ଯ୍ୟ-ଆଦିବାସୀ ସଂସ୍କୃତିର ମିଳନ ସେତୁ । ପାରମ୍ପରିକ ପ୍ରଥାସର୍ବସ୍ୱ ଆଦିବାସୀଙ୍କ କୃଷିଭିତ୍ତିକ ଅନ୍ନପୂଜାର ପରମ୍ପରା ସହିତ ଆର୍ଯ୍ୟ ବୈଦିକ ରୀତିର ଅନ୍ନ ପୂଜାର ସମବାୟ ଓ ସଂହତି ଏହି ନବାନ୍ନ ମଧ୍ୟରେ ନିହିତ" (ମିଶ୍ର ୧୯୯୬, ୯୦)। ଏବଂ, "କୁରେପତ୍ରକୁ ନୂଆଖାଇରେ ସାମିଲ କରିବାର ଅନେକ କାରଣ ରହିଛି । **...**ଏହି ସମୟରେ**...** ଅନ୍ୟଗଛର ପତ୍ର ବୁଢେଇ ଯାଇଥାନ୍ତି । ଅଥଚ କୁରେପତ୍ରର ଏଭଳି ଗୁଣ ଅଛି ଯେ ସେପ୍ଟେମ୍ବର ମାସ କାହିଁକି ତା

ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟ ପର୍ଯ୍ୟନ୍ତ ମଧ୍ୟ ତା'ର ମୂଳାଏମ୍ ଗୁଣ କାଏମ ରଖିଥାଏ । ... କୁରେଗଛର ଆକାର ବୁଦା ଭଳି... ଏପରିକି ଛୋଟ ପିଲା ମଧ୍ୟ ଏ ବୁଦା ଦେହରୁ ପତ୍ର ସଂଗ୍ରହ କରିଥାଏ । ନୂଆଖାଇ ଏକ ସମନ୍ୱୟର ପରମ୍ପରା ତଥା କୃଷିଭିତ୍ତିକ ପର୍ବ" (ସୁନାନୀ ୨୦୦୯, ୩୭୨) । ଏଠାରେ ଆମେ ଦେଖିଲେ ଯେ ଏକ ସମାନ ପରମ୍ପରା ଏବଂ ସମାନ ଆଞ୍ଚଳିକ 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଆସିଥିବା ଦୁଇଜଣ ସଂସ୍କୃତି ଆଲୋଚକ କିପରି ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ଆଖ୍ୟାନ ଦେଇଛନ୍ତି । ଏହି ଆଖ୍ୟାନ ଦୁଇଟିର ପୃଷ୍ଠଭୂମିରେ ଥିବା ଆଲୋଚକଙ୍କ ଜାତିଗତ, ସାଂସ୍କୃତିକ ତଥା ଗୋଷ୍ଠୀଗତ ଆୟାମକୁ ଉପେକ୍ଷା କରାଯାଇନପାରେ । ଅତଏବ, ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦୀବାଦ ଅନୁଶୀଳନରେ ଲୋକ ଉପାଦାନର ସାମାଜିକ, ରାଜନୈତିକ, ସାଂସ୍କୃତିକ ଆୟାମ ଏବଂ ଆନ୍ତଃବୈକ୍ତିକ, ପ୍ରାକୃତିକ, ମନସ୍ତାତ୍ତ୍ୱିକ ବୈଶିଷ୍ଟ୍ୟଗୁଡିକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବା ସହିତ ଗବେଷକ ତଥା ଅନୁଶୀଳନକାରୀଙ୍କ ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମ ଓ ତାହାର ପ୍ରଭାବକୁ ମଧ୍ୟ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେବା ଆବଶ୍ୟକ —ଏହା ଅସ୍ୱୀକାର କରାଯାଇନପାରେ ।

ଲୋକଧାରାର ସାମ୍ପ୍ରତିକ ଅନୁଶୀଳନ ତଥା ଉପାଗମଗୁଡିକ ମୁଖ୍ୟତଃ 'ଲୋକ' ତଥା 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀକୁ କେନ୍ଦ୍ର କରିଛି ଏବଂ କିପରି 'ଲୋକ' ପରସ୍ପର ଭିତରେ ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ତଥା ଏକ ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ ସାମାଜିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ପ୍ରେକ୍ଷାପଟ୍ଟରେ ସେମାନଙ୍କ ଆଦାନପ୍ରଦାନ କରନ୍ତି ସେସବୁ ଉପରେ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିଛି । ଏହି ଅନୁଶୀଳନଗୁଡିକର କେନ୍ଦ୍ରରେ ରହିଛି 'ଲୋକ'—ଗୋଷ୍ଠୀ, ପାଠ, ପ୍ରସଙ୍ଗ, ଆନ୍ତଃସହଯୋଗୀ ଅନୁଶୀଳନ, ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଜଟିଳ ଆୟାମ ଏବଂ ପରିବେଷଣ ତଥା ପରିବେଷଣକାରୀଙ୍କ ଆନ୍ତର୍ବିଚ୍ଛେଦ, ଗବେଷକ, ଦର୍ଶକ / ଶ୍ରୋତାର ବା ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ଭୂମିକା, ଏବଂ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସମାଜ-ସଂସ୍କୃତି । ଲୋକଧାରାକୁ ଏହିପରି ବିଭିନ୍ନ ଦୃଷ୍ଟିକୋଣରୁ ଅଧ୍ୟୟନ କରିବାର ପ୍ରୟାସ ଫଳରେ ଲୋକ ଉପାଦାନକୁ ବ୍ୟାପକ ସାମାଜିକ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଦେଖିବା ସହିତ ସେଗୁଡିକ କିପରି ଉପାଦାନର ପରିବେଷଣ, ଆଦାନପ୍ରଦାନକୁ ତଥା ତାହାର ପାରମ୍ପରିକ, ଏବଂ କଳାତ୍ମକ ସର୍ଜନଶୀଳତାକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରେ, କିପରି ତାହାକୁ ପରିବର୍ଦ୍ଧିତ, ବଳବତ୍ତର କରେ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଏକ ଅବଧାରଣା ସୃଷ୍ଟି କରିବାରେ ସହାୟକ ହେଲା । ସବୁଠାରୁ ଉଲ୍ଲେଖନୀୟ ଦିଗଟି ହେଲା, ଅନୁଶୀଳନର ଏହି ନୂତନ ଆୟାମଗୁଡିକ ଲୋକଧାରା ବା ଲୋକ ଉପାଦାନ ଏକ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀରେ ସର୍ଜିତ ହୋଇ ପରମ୍ପରାକ୍ରମେ ତାହା ବିଭିନ୍ନ ଜଟିଳତା ଭିତରେ ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ହେବା ସହିତ ଗୋଟିଏ ପିଢିରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ପିଢିକୁ, ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀରୁ ଆଉ ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀକୁ କିପରି ସମ୍ପ୍ରସାରିତ ହୁଏ, ଏବଂ ଏହା କିପରି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ବିଭିନ୍ନ ଆବଶ୍ୟକତା ପୂରଣ

କରିଥାଏ, ଅନ୍ୟ ଅର୍ଥରେ ଏହା କିପରି ସମ୍ପୃକ୍ତ ଗୋଷ୍ଠୀରେ ଅର୍ଥପୂର୍ଣ୍ଣ ହୋଇରହେ, ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ଆମକୁ ଜାଣିବାକୁ ଅବସର ସୃଷ୍ଟି କରିଛି ।

୧. ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ଡଣ୍ଡିସ୍‌ଙ୍କର "Meta-Folklore and Oral Literary Criticism" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ । ଓଡିଶା ଲୋକଧାରା ଆଲୋଚନା ପ୍ରସଙ୍ଗରେ ଏହି 'ଲୋକଧାରା-ଆଧାରିତ-ଲୋକଧାରା' ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚନା ପାଇଁ ଶ୍ୟାମସୁନ୍ଦର ମହାପାତ୍ରଙ୍କ *ଲୋକସାହିତ୍ୟ ତତ୍ତ୍ୱ* (୨୦୧୧) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୨. ଭୀମାବିହା 'ବାଲିଯାତ୍ରା' ଭାବରେ ମଧ୍ୟ ପରିଚିତ । ଏହା ଅଞ୍ଚଳଭେଦରେ ବର୍ଷର ବିଭିନ୍ନ ସମୟରେ ପାଳନ କରାଯାଇଥାଏ । କନ୍ଧମାନେ ବିବାହକାଳରେ ଯେଉଁ ରୀତି, ବିଧିବିଧାନ ଅନୁସରଣ କରନ୍ତି ଏହି ବାଲିଯାତ୍ରା ବା ଭୀମାବିହାରେ ମଧ୍ୟ ସେସବୁ ଆୟୋଜିତ ହୋଇଥାଏ । ବର୍ଷା ପାଇଁ, ଭଲ ଫସଲ ପାଇଁ ତଥା ଗ୍ରାମର ଶୁଭ ପାଇଁ ଏହି ପରମ୍ପରା ସାଧାରଣତଃ ଆୟୋଜିତ କରାଯାଏ । ବାଲିଯାତ୍ରା ବା ଭୀମାବିହା ସମ୍ପର୍କିତ ଅଧିକ ତଥ୍ୟ ପାଇଁ ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡଙ୍କ "ଲୋକପର୍ବ: ବାଲିଯାତ୍ରା (ଭୀମାବିହା)" ପ୍ରବନ୍ଧ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୩. ପାରସ୍ପରିକ-ବିନିମୟ ପ୍ରଜାତିବାଦର ଅବଧାରଣା ପ୍ରଥମେ ଆଲେନ୍ ଲଲେସ୍ ତାଙ୍କର "Women's Life Stories and Reciprocal Ethnography as Feminist and Emergent" ପ୍ରବନ୍ଧରେ ୧୯୯୧ ମସିହାରେ କରନ୍ତି । ଏହି ପ୍ରବନ୍ଧରେ ସେ ପ୍ରଥମେ ଉପାଦାନର ସଠିକ୍ ଅନୁଶୀଳନ ପାଇଁ ସମ୍ପୃକ୍ତ 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ସଦସ୍ୟଙ୍କ ମତାମତକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ପ୍ରଦାନ କରିବା ସହିତ କିପରି ଉପାଦାନ ଅନୁଶୀଳନର ବିଭିନ୍ନ ଆୟାମକୁ ପ୍ରଭାବିତ କରୁଛି ତାହା ଉପରେ ଆଲୋଚନା କଲେ । ଏହି ପରିପ୍ରେକ୍ଷୀରେ ତାଙ୍କର "Reciprocal Ethnography": No One Said it was Easy" ପ୍ରବନ୍ଧ ମଧ୍ୟ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

୪. ପ୍ରଥମେ ୧୯୮୯ ମସିହାରେ ଅଣ-ଶ୍ୱେତାଙ୍ଗିନୀମାନଙ୍କୁ ନେଇ ତାଙ୍କର ଅଧ୍ୟୟନର ଅନୁଭୂତିରୁ Kimberlé Williams Crenshaw ଏହି ପରିଭାଷାଟି ଦେଇଥିଲେ ଯାହା ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ Patricia Hill Collinsଙ୍କ ଦ୍ୱାରା 'ଅଣ-ଶ୍ୱେତାଙ୍ଗ ନାରୀବାଦ (black feminism)'ର ଅଧ୍ୟୟନରେ ପୁନଃପ୍ରୟୋଗ କରାଯାଇଥିଲା, ସେ ତାଙ୍କର 'ଅଣଶ୍ୱେତାଙ୍ଗ ନାରୀବାଦୀ ଚିନ୍ତାଧାରା (black feminist thought)' ପ୍ରତିବଦନରେ ଏହି ପରିଭାଷାକୁ ବ୍ୟବହାର କରିଥିଲେ । ଏହି ପ୍ରସଙ୍ଗରେ Collinsଙ୍କ *Black Feminist Through Knowledge Consiousness and the Politics of Empowerment* (2000) ଗ୍ରନ୍ଥ ଦ୍ରଷ୍ଟବ୍ୟ ।

ପରିଶିଷ୍ଟ

ତଥ୍ୟ ସଂଗ୍ରହ ନମୂନା ପତ୍ର : ଲୋକକ୍ରୀଡା

୧. କ୍ରୀଡାର ନାମ: ________________

୨. କ୍ରୀଡାର ନାମ ସମ୍ପର୍କିତ ଅର୍ଥ / କାହିଁକି ଏପରି ନାମକରଣ ? ________________

____

____

____

____

୩. କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣର ସମୟ / ଋତୁ: ________________

____

____

____

୪. କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣର କ୍ଷେତ୍ର: ________________

____

____

____

____

୫. କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣରେ ଅଂଶଗ୍ରହଣକାରୀଙ୍କ ସଂଖ୍ୟା / ବୟସ / ଲିଙ୍ଗ / ଗୋଷ୍ଠୀ: ________

____

____

୭. କ୍ରୀଡା ଉପକରଣ : ________________

____

____

୮. କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣ-ପୂର୍ବ ପ୍ରକ୍ରିୟା (ମାଇ ନିର୍ଣ୍ଣୟ / ଦଳ ବିଭାଜନ / ଉପାଦାନ ସଂଗ୍ରହ ଇତ୍ୟାଦି): ____________________

____

____

____

____

____

____

୯. କ୍ରୀଡାର ସବିଶେଷ ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟା: ____________________

____

____

____

____

____

____

____

୧୦. କ୍ରୀଡା ଫଳାଫଳ / ଦଣ୍ଡ ବିଧାନ / କ୍ରୀଡା ପରିବେଷଣ-ପରବର୍ତ୍ତୀ ପ୍ରକ୍ରିୟା : ____________________

____

____

____

____

୧୧. କ୍ରୀଡା ସମ୍ପର୍କିତ ରୀତିନୀତି / ନିଷେଧାବଳୀ: ____________________

____

____

____

____

____

____

୧୨. କ୍ରୀଡାର ଦର୍ଶକ (ସଂଖ୍ୟା / ଲିଙ୍ଗ / ବୟସ / ପରିବେଷଣ ପ୍ରକ୍ରିୟାରେ ଭୂମିକା): _

୧୩. ନିର୍ଦ୍ଦିଷ୍ଟ କ୍ରୀଡାର ସମାନ ସ୍ୱରୂପର ଭିନ୍ନନାମ: ______

୧୪. ସମାନ କ୍ରୀଡାର ଭିନ୍ନ ପରିବେଷଣ / ଭିନ୍ନ ରୂପ / ପ୍ରକାରାନ୍ତର ରୂପ: ______

୧୫. କ୍ରୀଡା ସମ୍ପର୍କିତ ବାଚିକ ଉପାଦାନ: ______

ପରାମର୍ଶଦାତା ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚନା ପତ୍ର

ସ୍ଥାନ :______________________ ତାରିଖ :_________________________

ପ୍ରକଳ୍ପର ନାମ: ____

ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ନାମ: ____________________________________

ଜନ୍ମ ତାରିଖ / ବର୍ଷ:______________________________________

ସ୍ଥାନ : ____________________ ଲିଙ୍ଗ: ______________________

ବିବାହିତ / ଅବିବାହିତ: ____________________________________

ବିବାହିତ ହୋଇଥଲେ ସ୍ୱାମୀ / ସ୍ତ୍ରୀଙ୍କ ନାମ: _________________________

ସ୍ୱାମୀ / ସ୍ତ୍ରୀଙ୍କ ବୃତ୍ତି / ଶିକ୍ଷା / ଗୋଷ୍ଠୀ-ସମ୍ପର୍କ: ______________________

____

ଶିକ୍ଷା: ____

କଥିତ / ଜ୍ଞାତ ଭାଷା:_____________________________________

ବୃତ୍ତି (ଅବସର ଗ୍ରହଣ କରିସାରିଥିଲେ ଅବସର-ପୂର୍ବ ବୃତ୍ତି):______________

ପ୍ରଜାତିକ ଗୋଷ୍ଠୀ ପରିଚିତି:________________________________

ଠିକଣା : ____

ନିକଟତମ ସହର : _______________________________________

ରାଜ୍ୟ : ____

ପିନ୍‌କୋଡ୍ / ଇ-ମେଲ୍ : ____________________________________

ଅନ୍ୟ କୌଣସି ବିଶେଷ ଦକ୍ଷତା / ଜ୍ଞାନ:_____________________________

____

ଭୌଗୋଳିକ ସୂଚନା:_______________________________________

____

____

____

ପ୍ରଜାତିକ (Genealogical) ସୂଚନା: _____________________________

____

ଏହି ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସହିତ ଅନ୍ୟ ଗବେଷକଙ୍କ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଅଛି କି ? ଯଦି ଥାଏ ସେ ସମ୍ପର୍କରେ ସୂଚନା:____________________________________

ଅନ୍ୟ ବିଶେଷ ସୂଚନା / ମତାମତ: ______________________________

(ଗବେଷକ /ଗବେଷଣା ଅଧିକାରୀଙ୍କ ସ୍ୱାକ୍ଷର)

ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ସ୍ୱୀକୃତି ପତ୍ର

ମୁଁ, ______________________________, ଜଣେ ପରାମର୍ଶଦାତା ଭାବରେ ______________________ ପ୍ରକଳ୍ପର ଗବେଷଣାରେ ସହଯୋଗ କରିଛି (ଆଗକୁ କେବଳ "ପ୍ରକଳ୍ପ"), ମୋର ବିଶ୍ୱାସ ଯେ ଏହି ପ୍ରକଳ୍ପ ଲୋକଧାରାର ତଥା ପାରମ୍ପରିକ ଆଦାନପ୍ରଦାନର ଅଡିଓ-ଭିଡିଓ ସଂଗ୍ରହ ଏବଂ, ମୋ ସହିତ ତଥା ମୋ ଗୋଷ୍ଠୀର ଅନ୍ୟ ସଦସ୍ୟଙ୍କ ସହ ହୋଇଥିବା ଆଲୋଚନାର ଲିପିବଦ୍ଧ ସ୍ୱରୂପକୁ, ଫଟୋଚିତ୍ରକୁ ପ୍ରକଳ୍ପରେ ସ୍ଥାୟୀ ଭାବରେ ରଖାଯିବ । ଏହି ସଂଗ୍ରହ ଏବଂ ସାକ୍ଷାତକାର, ଆଲୋଚନାକୁ ଗବେଷକଙ୍କ ବ୍ୟତୀତ ପ୍ରକଳ୍ପ ସହିତ ଜଡିତ ଅନ୍ୟ ଗବେଷକମାନେ ମଧ୍ୟ ଶୈକ୍ଷିକ ବ୍ୟବହାର ପାଇଁ ବିନିଯୋଗ କରିପାରିବେ । ଏହା ସହିତ ପ୍ରକଳ୍ପ ଏବଂ ବ୍ୟକ୍ତିଗତ ଭାବେ ମଧ୍ୟ ସେମାନଙ୍କ ଗବେଷଣା ଆଧାରିତ ପ୍ରକାଶନମାନଙ୍କରେ, ୱେବ୍ ତଥା ଅନ୍ୟାନ୍ୟ ବୈଦ୍ୟୁତିକ ମାଧ୍ୟମରେ ଏହାକୁ ସ୍ଥାନିତ କରିପାରିବେ ।

ଏଠାରେ ମୁଁ, ମୋର ଦେଇଥିବା ସାକ୍ଷାତକାର, ଆଲୋଚନା, ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍ ପ୍ରଭୃତି ପ୍ରକଳ୍ପ ପାଇଁ ଉପଯୋଗ କରିବାକୁ ଅନୁମତି ଦେଉଛି । ଏହି ସ୍ୱୀକୃତି ଦ୍ୱାରା ମୁଁ ମୋର 'ଲୋକ'— ଗୋଷ୍ଠୀର ପରମ୍ପରା, ପରିବେଷଣ ତଥା ପାରମ୍ପରିକ ଉପକରଣର କୌଣସି ପ୍ରକାର ବୌଦ୍ଧିକ ସ୍ୱତ୍ୱ, କୌଣସି ବ୍ୟକ୍ତି ବିଶେଷ କିମ୍ବା କୌଣସି ଅନୁଷ୍ଠାନକୁ ହସ୍ତାନ୍ତର କରୁନାହିଁ । ସେହିପରି, ମୋର ପ୍ରଦତ୍ତ ତଥା ମୋ ସହଯୋଗରେ ଉତ୍ତୋଳିତ କରିଥିବା ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍, ମୋ ସହିତ ହୋଇଥିବା ଆଲୋଚନା, ସାକ୍ଷାତକାର ଆଦି ପ୍ରକଳ୍ପର ଅଧ୍ୟୟନ ତଥା ଅନ୍ୟ ଶୈକ୍ଷିକ କାର୍ଯ୍ୟରେ ସର୍ବକାଳୀନ ବ୍ୟବହାର ପାଇଁ ସ୍ୱୀକୃତି ପ୍ରଦାନ କରୁଛି । ଏହିସବୁ ଉପାଦାନର ଉପଯୋଗରେ ପ୍ରକଳ୍ପ ଅଧିକାରୀ ମୋ ନାମ ବ୍ୟବହାର କରିବା ସହିତ ମୋର ପରିବେଷଣ, ଆଲୋଚନା, ସମାଲୋଚନା, ମତାମତ, ତଥା ବିଶେଷ ବକ୍ତବ୍ୟକୁ ସମ୍ପୂର୍ଣ୍ଣ ଭାବରେ କିମ୍ବା ଆଂଶିକ ଭାବରେ ଗବେଷଣା କାର୍ଯ୍ୟରେ, ଅନୁଶୀଳନରେ ଉଲ୍ଲେଖ କରିପାରିବେ ।

ସ୍ୱାକ୍ଷର : ____________________

ତାରିଖ : ____________________

(ଗବେଷକ / ଗବେଷଣା ଅଧିକାରୀଙ୍କ ସ୍ୱାକ୍ଷର)

ଅଡିଓ ଏବଂ ଭିଡିଓ ରେକର୍ଡିଂ ସୂଚନା

କ୍ରମ ସଂଖ୍ୟା:________________ ପ୍ରକଳ୍ପର ନାମ: ________________

ଗବେଷକଙ୍କ ନାମ:________________________________

ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ନାମ:________________________________

ରେକର୍ଡିଂ ତାରିଖ ଏବଂ ସ୍ଥାନ:________________________________

ରେକର୍ଡିଂ ଉପକରଣ:________________________________

ରେକର୍ଡ ଉପାଦାନ:________________________________

ରେକର୍ଡ ସମୟ ସୀମା:________________________________

ପରିବେଷଣର ବିଷୟବସ୍ତୁ :________________________________

ଫଟୋ ସୂଚନା ପତ୍ର

କ୍ରମ ସଂଖ୍ୟା: ________ ପ୍ରକଳ୍ପର ନାମ: ________

ଗବେଷକଙ୍କ ନାମ: ________

ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ନାମ: ________

ଫଟୋର ବିଷୟବସ୍ତୁ : ________

ଉତ୍ତୋଳିତ ଫଟୋର ସ୍ଥାନ ଏବଂ ତାରିଖ: ________

ବ୍ୟବହୃତ କ୍ୟାମେରା ସମ୍ପର୍କିତ ସୂଚନା : ________

ଫଟୋଗ୍ରାଫ୍ ସମ୍ପର୍କିତ ବିଶେଷ ବିବରଣୀ: ________

ଉପକରଣ ଅଧିଗ୍ରହଣ ପତ୍ର

ମୁଁ, ____________________________________, ଏଠାରେ ସ୍ୱୀକାର କରୁଛି ଯେ, ମୋର ନିମ୍ନୋକ୍ତ ଉପକରଣଗୁଡିକ ଗବେଷକଙ୍କ ଅନୁରୋଧକ୍ରମେ ନିଜ ସମ୍ମତିରେ ପ୍ରଦାନ କରୁଛି । ଗବେଷକ ତାଙ୍କର ____________________ ପ୍ରକଳ୍ପ ପାଇଁ ଏହି ଉପକରଣଗୁଡିକୁ ନେଉଛନ୍ତି, ଏବଂ ସେ ଏହାର କେବଳ ଶୈକ୍ଷିକ ବ୍ୟବହାର ହିଁ କରିବେ, ଏହା ବ୍ୟତୀତ ଅନ୍ୟ କୌଣସି ଉପଯୋଗ ତଥା ପ୍ରତ୍ୟକ୍ଷ କିମ୍ବା ପରୋକ୍ଷ ବ୍ୟବହାର କରିପାରିବେ ନାହିଁ ।

(ଅଧିକର୍ତ୍ତାଙ୍କ ସ୍ୱାକ୍ଷର)

ମୁଁ, ____________________________, ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କ ଦ୍ୱାରା ପ୍ରଦତ୍ତ ଉପକରଣ ଯାହା ନିମ୍ନ ସୂଚୀରେ ସୂଚୀତ ସେଗୁଡିକୁ ପ୍ରକଳ୍ପ ନିମିତ୍ତ ଗ୍ରହଣ କରିଥିବାର ସ୍ୱୀକାର କରୁଛି । ଏହି ଉପକରଣଗୁଡିକୁ ଅକ୍ଷୁର୍ଣ୍ଣ ଅବସ୍ଥାରେ ପରବର୍ତ୍ତୀ ସମୟରେ ପ୍ରକଳ୍ପ, ପରାମର୍ଶଦାତାଙ୍କୁ ________________ ତାରିଖ ପୂର୍ବରୁ ଫେରେଇଦେବ ଏହା ମଧ୍ୟ ଏଠାରେ ଘୋଷଣା କରୁଛି ।

(ଗବେଷକ / ପ୍ରକଳ୍ପ ଅଧିକାରୀଙ୍କ ସ୍ୱାକ୍ଷର)

ସ୍ଥାନ : ____________________

ତାରିଖ : ____________________

ଉପକରଣ ସୂଚୀ

____

____

____

____

____

____

ସହାୟକ ଗ୍ରନ୍ଥ
ଏବଂ ପରବର୍ତ୍ତୀ ଅଧ୍ୟୟନ ନିମିତ୍ତ ପୁସ୍ତକ ସୂଚୀ

ଦୀପ, ଦିଲୀପ କୁମାର । ବାର୍ତ୍ତାଳାପ । ୧୧ ଜାନୁୟାରୀ, ୨୦୧୨ । ଦୂରଭାଷ ।

ନାଏକ, ଭଗବାନ । ବାର୍ତ୍ତାଳାପ । ୨୮ ଜାନୁୟାରୀ, ୨୦୧୨ । ଦୂରଭାଷ ।

ପାଣିଗ୍ରାହୀ, କୁମୁଦରଞ୍ଜନ । *ଲୋକଧାରା, ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି ଓ ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ* । ସମ୍ବଲପୁର : ସୁଖ୍‌ଦୁଖ୍ ପବ୍ଲିକେଶନ, ୨୦୧୨ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ପ୍ରଧାନ, କୃଷ୍ଣଚନ୍ଦ୍ର । *ଲୋକ ସାହିତ୍ୟ : ତତ୍ତ୍ୱରୂପ ଓ କଳାରୂପ* । କଟକ : ବିଦ୍ୟାପୁରୀ, ୨୦୦୪ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ପ୍ରଧାନ, ରଞ୍ଜନ । *ପରଜା ଜୀବନ ଏବଂ ସଂସ୍କୃତି* । କେନ୍ଦ୍ରାପଡା : ପ୍ରଜ୍ଞା ପରମିତା, ୨୦୦୭ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ବାଗ, ଗୋପୀନାଥ, ଏବଂ ସଞ୍ଜୀୟ କୁମାର ବାଗ । "ଡମ୍ ଲୋକଗୀତ ।" *ନିସାନ୍* ଏପ୍ରିଲ୍-ଜୁନ୍ ୨୦୦୯ : ୧୨୨-୧୨୩ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ବାଗ, ସଞ୍ଜୀୟ କୁମାର । "କଥାନୀ : ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅବଧାରଣା ।" *ପ୍ରକଳ୍ପ ପ୍ରବନ୍ଧାବଳୀ* । ସଂପାଦନା । ସଂଘମିତ୍ରା ମିଶ୍ର ଏବଂ ଶରତଚନ୍ଦ୍ର ରଥ । ଭୁବନେଶ୍ୱର : ସ୍ୱତନ୍ତ୍ର ପ୍ରକଳ୍ପ, ଓଡିଆ ବିଭାଗ, ଉତ୍କଳ ବିଶ୍ୱବିଦ୍ୟାଳୟ, ୨୦୧୦ । ୧୪୨-୧୬୦ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

________ । *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ପାରମ୍ପରିକ କ୍ରୀଡା : ଏକ ଲୋକତାତ୍ତ୍ୱିକ ଅଧ୍ୟୟନ* । ୨୦୦୯ । ଭୁବନେଶ୍ୱର : ତୃପ୍ତି, ୨୦୧୨ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

________ । "କାଚ-କଉଡି : ନୈର୍ବାଚିକ ଲୋକ ଉପାଦାନର ପାଠ ଏବଂ ପ୍ରସଙ୍ଗ ।" Seminar on *Folklore: Text and Context* । ଓଡିଶା ଲୋକସଂସ୍କୃତି ଗବେଷଣା ପରିଷଦ ଏବଂ ରମାଦେବୀ ମହିଳା ମହାବିଦ୍ୟାଳୟ । ଭୁବନେଶ୍ୱର । ୨୬-୨୭ ଅଗଷ୍ଟ ୨୦୧୨ । ପଠିତ ପ୍ରବନ୍ଧ ।

ବିଶି, ଦୋଳଗୋବିନ୍ଦ । "କନ୍ଧମାନଙ୍କର କେନ୍ଦୁନୂଆ ପର୍ବ ।" *କଳାହାଣ୍ଡି : ଲୋକ ଅନୁଷ୍ଠାନ* । ସଂପାଦନା । ଜୟନ୍ତ କୁମାର ବେହେରା, ଦୋଳଗୋବିନ୍ଦ ବିଶି,

ଏବଂ ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡ । ଭବାନୀପାଟଣା: ମହାବୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ, ୧୯୮୮ । ୧-୭ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ମହାପାତ୍ର, ଶ୍ୟାମସୁନ୍ଦର । *ଲୋକସାହିତ୍ୟ ତତ୍ତ୍ୱ* । ୧୯୯୫ । କଟକ: ଓଡିଶା ବୁକ୍ ଷ୍ଟୋର, ୨୦୧୧ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ମିଶ୍ର, ଅଜୟ କୁମାର । *ଓଡିଆ ଲୋକ ସଂସ୍କୃତି ଶବ୍ଦକୋଷ* । ଭୁବନେଶ୍ୱର: ଓଡିଶା ସାହିତ୍ୟ ଏକାଡେମୀ, ୨୦୦୮ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ମିଶ୍ର, ମହେନ୍ଦ୍ର କୁମାର । *ଲୋକସଂସ୍କୃତି: ସିଦ୍ଧାନ୍ତ ଓ ପ୍ରୟୋଗ* । ଭୁବନେଶ୍ୱର: ଓଡିଶା ରାଜ୍ୟ ପାଠ୍ୟପୁସ୍ତକ ପ୍ରଣୟନ ଓ ପ୍ରକାଶନ ସଂସ୍ଥା,୨୦୧୨ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

_________ । *କଳାହାଣ୍ଡିର ଲୋକସଂସ୍କୃତି* । କଟକ: ଫ୍ରେଣ୍ଡସ୍ ପବ୍ଲିଶର୍ସ,୧୯୯୬ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ମୁଣ୍ଡ, ପରମେଶ୍ୱର । ସଂପାଦକ । *କଳାହାଣ୍ଡିର ଦେବଦେବୀ* । ଭବାନୀପାଟଣା: ମହାବୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ, ୨୦୦୬ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

_________ । "ଲୋକପର୍ବ ବାଲିଯାତ୍ରା (ଭୀମାବିହା)।" *କଳାହାଣ୍ଡି: ଲୋକ ଅନୁଷ୍ଠାନ* । ସଂପାଦନା । ଜୟନ୍ତ କୁମାର ବେହେରା, ଦୋଳଗୋବିନ୍ଦ ବିଶି, ଏବଂ ପରମେଶ୍ୱର ମୁଣ୍ଡ । ଭବାନୀପାଟଣା: ମହାବୀର ସାଂସ୍କୃତିକ ଅନୁଷ୍ଠାନ, ୧୯୮୮ । ୩୮-୪୩ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ସାହୁ, ସୁଧୀର କୁମାର । *ପଶ୍ଚିମ ଓଡିଶାର ସାଂସ୍କୃତିକ ବିକାଶଧାରା* । କଟକ: ଅଗ୍ରଦୂତ, ୨୦୦୮ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

ସୁନାନୀ, ବାସୁଦେବ । *ଦଳିତ ସଂସ୍କୃତିର ଇତିହାସ* । ନୂଆପଡା: ଈଶାନ-ଅଙ୍କିତ ପ୍ରକାଶନୀ, ୨୦୦୯ । ପ୍ରିଣ୍ଟ୍ ।

Aarne, Antti Amatus. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Trans. and Rev. ed. Stith Thompson. 1961. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987. Print.

Abraham, Kaarl. *Selected Papers on Psycho-Analysis*.1927. New York: Karnac Books Limited, 1988. Print.

Abrahams, Roger D. "Interpreting Folklore Ethnographically and Sociologically." *Handbook of American Folklore*. ed. Richard M. Dorson. Bloomington: Indiana University Press, 1983. 345-350. Print.

_________. "The Public, the Folklorist, and the Public Folklorist." *Public Folklore*. 1992. eds. Robert Baron, and Nick Spitzer. Jackson: University of Mississippi Press, 2007. 17-27. Print.

________ . “Toward an Enactment-Centered Approach to Folklore.” *Frontiers of Folklore*. ed. William R. Bascom. Boulder, Colorado: Westview Press, 1977. 79-107. Print.

Akman, Varol. “Rethinking Context as a Social Construct.” *Journal of Pragmatics* 32 (2000): 743-759. Print.

American Folklore Society. “Recommendations to the WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge, and Folklore in Pursuing its Mandate.” *Journal of American Folklore* 117.465 (2004): 296-299. Print.

Amit, Vered. ed. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. New York: Routledge, 2000. Print.

Anantakool, Paritta Chalermpowko. “Relevance of Textual and Contextual Analyses in Understanding Folk Performance in Modern Society: A Case of Southern Thai Shadow Puppet Theatre.” Web. 10 September 2012. <http://www.nirc nanzan-u.ac.jp/publications/afs/pdf/a716.pdf>.

Anthias, Floya. “Rethinking Social Divisions: Some Notes Towards a Theoretical Framework.” *Sociological Review* 46.3 (1998): 557–80. Print.

________ . “The Material and the Symbolic in Theorizing Social Stratification.” *British Journal of Sociology* 52.3 (2001): 367–90. Print.

Anttonen, Pertti. “Philological Approach.” *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 641- 647. Print.

Aplenc, Veronica E. “Ethnological Knowledges and their Political Contexts.” *Journal of Folklore Research* 47.1/2 (2010): 153-160. Print.

Appadurai, Arjun. ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986. Print.

Aunger, Robert. *Reflexive Ethnographic Science*. New York: Altamira Press, 2004. Print.

Babcock, Barbara A. "The Story in the Story: Meta-narration in Folk Narrative." *Verbal Art as Performance*. ed. Richard Bauman. Long Grove, IL: Waveland Press Inc., 1984. 61-79. Print

Banks, Marcus. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge, 1996. Print.

Baron, Robert. "American Public Folklore—History, Issues, Challenges." *Indian Folklore Research Journal* 5.8 (2008): 65-86. Print.

________ , and Nick Spitzer. eds. *Public Folklore*. 1992. Jackson: University Press of Mississippi, 2007. Print.

Bartis, Peter. *Folklife and Fieldwork: An Introduction to Field Techniques*. Publications of the American Folklife Center, 3. Washington: Library of Congress, 2002. Web. 4 August 2010.<http://www.loc.gov/folklife/fieldwork/reading.html>.

Bascom, William R. "The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies." *Journal of Folklore Research* 2.1.2/3 (1984): 97–131. Print.

________ . "Four Functions of Folklore." *Journal of American Folklore* 67. 226 (1954): 333-349. Print.

________ . "Toward a Definition of Folklore in Context." *Journal of American Folklore* 84.331 (1971): 3-15. Print.

________ . "Towards a Behavioral Theory of Folklore: A Reply to Roger Welsch." *Journal of American Folklore* 82. 324 (1969): 167-70. Print.

________ . ed. *Frontiers of Folklore*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1977. Print.

Bauman, Richard. *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. 1986. Cambridge: Cambridge University of Press, 1999. Print.

________ . "Differential Identity and the Social Base of Folklore." *Toward New Perspectives in Folklore*. ed. Richard Bauman. Special issue of *Journal of American Folklore* 84.331 (1971): 31–41. Print.

_________ . "Verbal Art as Performance." *American Anthropologist* 77.2 (1975): 290-311. Rpt. *Verbal Art as Performance*. ed. Richard Bauman. Long Grove, IL: Waveland Press Inc., 1984. 3-58. Print.

_________ , and Joel Sherzer. eds. *Explorations in the Ethnography of Speaking*. 1974. London: Cambridge University Press, 1989. Print.

Ben-Amos, Dan. "Context in Context." *Western Folklore* 52.2/4 (1993): 209-226. Print.

_________ . "Performance." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 629-635. Print.

_________ . "The Context of Folklore: Implications and Prospects." *Frontiers of Folklore*. ed. William R. Bascom, Boulder, Colorado: Westview Press.1977.36-53. Print.

_________ . "Toward a Definition of Folklore Context." *Folklore in Context: Essays*. New Delhi: South Asian Publishers, 1982. 2-19. Print.

Bendix, Regina. "Folklorismus / Folklorism." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 336-339. Print.

_________ . "From Fakelore to the Politics of Culture: The Changing Contours of American Folkloristics." *Search of Authenticity the Formation of Folklore Studies*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977. 188-218. Print.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1966. Print.

Bhattacharyya, Gargi. *Ethnicities and Values in a Changing World*. England: Ashgate Publishing Limited, 2009. Print.

Blank, Trevor J. ed. *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Utah: Utah State University Press, 2009. Print.

Botkin, Benjamin A. ed. *A Civil War Treasury of Tales, Legends and Folklore*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1960. Print.

_________. ed. *A Treasury of American Folklore: Stories, Ballads, and Traditions of the People.* 1944. New York: Bantam Books, 1980. Print.

_________. ed. *A Treasury of Mississippi River Folklore: Stories, Ballads & Traditions of the Mid-American River Country*. 1955. New York: Random House Value Publishing, 1988. Print.

_________ , and Alvin Fay Harlow. eds. *A Treasury of Railroad Folklore: The Stories, Tall Tales, Traditions, Ballads, and Songs of the American Railroad Man*. New York: Crown Publishers, 1953. Print.

Bourdieu, Pierre. *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*. Trans. Matthew Adamson. Stanford: Stanford University Press, 1990. Print.

_________ , and Loic J. D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992. Print.

Brandon-Sweeney, B. "Kinesics and its Interpretation." *Folklore Annual of the University Folklore Association* 4.5 (1972/73):3–51. Print.

Braverman, Barry. *Video Shooter: Storytelling with HD Cameras*. Oxford: Focal Press. 2010. Print.

Bronner, Simon J. ed. *American Material Culture and Folklife: A Prologue and Dialogue*. Logan: Utah State University, 1992. Print.

Brown, Marni A. "Coming Out Narratives: Realities of Intersectionality." 2011. Sociology Dissertations Paper 63. Web. 12 February 2012. <http://digitalarchive.gsu.edu/sociology_diss/63>.

Brunvand, Jan Harold. *The Study of American Folklore: An Introduction*. New York: W. W. Norton and Company, Inc, 1978. Print.

Burne, Charlotte Sophia. *The Handbook of Folklore*. 1914. Whitefish MT: Kessinger Publishing Company, 2003. Print.

Chandler, Daniel. *Semiotics: The Basics*. 2002. New York: Routledge, 2007. Print.

Chaudenson, Robert. *Creolization of Language and Culture.* Trans. Sheri Pargman, Salikoko S. Mufwene, Sabrina Billings, and Michelle AuCoin. London: Routledge, 2001. Print.

Clifford, James. “On Ethnographic Authority.” *Representations* 2 (1983): 118-146. Print.

________ , and George Marcus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. Print.

Collins, Camilla A. ed. “Folklore Fieldwork: Sex, Sexuality, and Gender.” Special Issue of *Southern Folklore* 47.1. 1991. Print.

Collins, Patricia Hill. “Gender, Black Feminism, and Black Political Economy.” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 568 (2000): 41–53. Print.

________ . *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. 1990. New York: Routledge, 2000. Print.

Conquergood, Dwight. “Rethinking Ethnography: Towards a Critical Cultural Politics.” *Communication Monographs* 58 (1991):179-194. Print.

Crenshaw, Kimberlé Williams. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color.” *Stanford Law Review* 43.6 (1991): 1241–1299. Print.

Das, Veena. “Shakti versus Sati— A Reading of the Santoshi Maa Cult.” *Manushi* 49 (1988): 26–30. Print.

________ . “The Mythological Film and Its Framework of Meaning: An Analysis of Jai Santoshi Maa.” *India International Centre Quarterly* 8.1 (1980): 43-56. Print.

Davies, Charlotte Aull. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. 1999. London: Routledge, 2002. Print.

Davis. Tracy C. ed. *The Cambridge Companion to Performance Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Print.

De Marinis, Marco. *The Semiotics of Performance*. Bloomington: University of Indiana Press, 1993. Print.

Deely, John. “The Social Construction of Reality.” *Purely Objective Reality*. New York: Mouton de Gruyter, 2009.110-120. Print.

Degh, Linda. "Conduit Theory/Multi-Conduit Theory." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 142- 144. Print.

_________ . "The Legend Conduit." *Creativity and Tradition in Folklore: New Directions*. ed. Simon J. Bronner. Logan: Utah State University Press, 1992. 105-126. Print.

_________ . *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Suomalain Tiedeakatemia, 1995. Print.

_________ , and Andrew Vázsonyi. "The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore." *Folklore, Performance and Communication*. eds. Dan Ben-Amos and Kenneth Goldstein. The Hague: Mouton, 1975. 207–52. Print.

Devatine, Flora. "Written Tradition, Oral Tradition, Oral Literature Fiuriture." *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures* 3.2 (2009):11-14. Print.

Dill, Bonnie Thornton, and Ruth Enid Zambrana. eds. *Emerging Intersections: Race, Class, and Gender in Theory, Policy, and Practice*. New Jersey: Rutgers University Press, 2009. Print.

Dorson, Richard M. "Folklore and Fakelore." *American Mercury* 70 (1980): 335-43. Print.

_________ . "Standard for Collecting and Publishing American Folktales." *Journal of American Folklore* 23.1/9 (1957): 42-58. Print.

_________ . ed. *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. Print.

Duncan, Starkey Jr. "Interaction, Face-to-Face." *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments: A Communication-Centered Handbook*. ed. Richard Bauman. New York: Oxford University Press, 1992. 21-28. Print.

Duncan, Robert J. "Chain Letters: A Twentieth Century Folk Practice." *What's Going On? (In Modern Texas Folklore)*. ed. Francis E. Abernethy. Austin, TX: Encino Press, 1976. 47–58. Print.

Dundes, Alan. "On the Psychology of Collecting Folklore." *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. ed. Simon J. Bronner. Utah: Utah State University Press, 2007. 414-21. Print.

_________ . "From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales." *Journal of American Folklore* 75.296 (1962): 95-105. Print.

_________ . "Here I Sit: A Study of Latrinalia." *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. ed. Simon J. Bronner, Utah: Utah State University Press, 2007. 360-74. Print.

_________ . "Meta-Folklore and Oral Literary Criticism." *Essays in Folkloristics*. Meerut: Folklore Institute, 1978. 38-49. Print.

_________ . "On Game Morphology: A Study of the Structure of Non-Verbal Folklore." *New York Folklore Quarterly* 20.4 (1964): 276-288. Print.

_________ . "Texture, Text, and Context." *Southern Folklore Quarterly* 28 (1964): 251-65. Rpt. *Essays in Folkloristics*. ed. Alan Dundes. Meerut: Folklore Institute, 1978. 22-37. Print.

_________ . "What is Folklore?" *The Study of Folklore*. ed. Alan Dundes. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc., 1965. 1-3. Print.

_________ . "Who are the Folk?" *Essays in Folkloristics*. ed. Alan Dundes. Meerut: Folklore Institute, 1978. 1-11. Print.

_________ . *Bloody Mary in the Mirror: Essays in Psychoanalytic Folkloristics*. Jackson: University Press of Mississippi, 2002. Print.

_________ ." The Kushmaker." *Folklore on Two Continents: Essays in Honor of Linda Dégh*. ed. Nikolai Burlakoff, and Card Lindahl, Bloomington, IN: Trickster Press. 1980. 210–16. Print.

_________ . " The Folklore of Wishing Wells." *American Imago* 19.1 (1926): 27–34. Print.

Duranti, Alessandro, and Charles Goodwin. eds. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. 1992. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Print.

________ , and Donald Brennies. “The Audience as Co-Author.” *Text* 6.3 (1986): 239-247. Print.

Edwards, Mark W. “Homer and the Oral Tradition.” *Oral Tradition* 18.1 (2003) 65-67. Print.

El-Shamy, Hasan M. “Psychological Approach.” *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 699-678. Print.

________ . *Folkloric Behavior: A Theory for the Study of the Dynamics of Traditional Culture*. Department of Folklore, Indiana University, 1967. Web. 12 March 2011. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/8959/elshamy_Folkloric_Behavior_1967_2010_HeS.PDF ?sequence= 3>. Diss.

Etherington, Kim. *Becoming a Reflexive Researcher: Using Our Selves in Research*. Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2004. Print.

Fabian, Johnnes. “Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing.” *Critical Inquiry* 16.4 (1990):753-772. Print.

Feintuch, Burt. ed. *The Conservation of Culture: Folklorists and the Public Sector*. Lexington: University Press of Kentucky, 1987. Print.

Fenske, Michaela, and Antonia Davidovic-Walther. “Exploring Ethnological Knowledges.” *Journal of Folklore Research* 47.1/2 (2010):1-5. Print.

Ferguson. Roderick A. “Reading Intersectionality.” *Trans-Scripts* 2 (2012): 91-99. Web. 23. September 2012.<http://www.humanities.uci.edu/collective/hctr/trans-scripts/2012/2012_02_08.pdf>.

Fife, Wayne. *Doing Fieldwork: Ethnographic Methods for Research in Developing Countries and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. Print.

Fine, Elizabeth C. *The Folklore Text: from Performance to Print*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. Print.

Fine, Gary Alan. "The Sweep of Knowledge: The Politics of Grand and Local Theory in Folkloristics." *Journal of Folklore Research* 45.1 (2008): 11-18. Print.

Finnegan, Ruth. "Collecting, Recording and Creating Texts: Preliminaries and Mechanics." *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. New York: Routledge, 1992. 68-85. Print.

________ . "Observing and Analysing Performance." *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. New York: Routledge, 1992. 86-105. Print.

________ . "Oral-Formulaic Theory." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 614-618. Print.

________ . "Signs, Texts, and Oral Tradition." *Journal of Folklore Research* 33.1 (1996): 21-29. Print.

________ . "Tradition, But What Tradition and for Whom?" The Milman Parry Lecture on Oral Tradition for 1989-90. *Oral Tradition* 6/1 (1991): 104-124. Print.

________ . *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. 1977. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Print.

Foley, John Miles. "From Oral Performance to Paper-Text to Cyber-Edition." *Oral Tradition* 20.2 (2005): 233-263. Print.

________ . *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral epic*. Bloomington: Indiana University Press. 1991. Print.

________ . *Oral-formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography.* London: Garland Publishing, Inc., 1985. Print.

Foster, George M. "What is Folk Culture?" *American Anthropologist* 55.2/1 (1953): 159-173. Print.

Frantisek, Lichtenberk. "Reciprocals without Reflexives." *Reciprocals: Forms and Functions*. eds. Zygmunt Frajzyngier, and Traci S. Curl. Philadelphia: Jonh Benjamins Publishing Company. 2000. 31-62. Print.

Gabbert, Lisa. "The 'Text/Context' Controversy and the Emergence of Behavioral Approaches in Folklore." Web. 20 September 2012. <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/.../30(1-2)+119-128.pdf>.

Garver, Newton. "What Theory is?" *Journal of Folklore Research* 45.1 (2008): 63-70. Print.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Book Inc., 1983. Print.

_________ . *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, Inc., 1973. Print.

Georges, Gregory. *Digital Photography: Top 100 Simplified Tips and Tricks*. Indiana: Wiley Publishing Inc., 2005. Print.

_________ , Larry Berman, and Chris Maher. *50 Fast Digital Camera Techniques*. New York: Wiley Publishing Inc., 2003. Print.

Georges, Robert A. "Towards an Understanding of Storytelling Events." *Journal of American Folklore* 82.326 (1969): 313-328. Print.

_________ . "Toward a Resolution of the Text/Context Controversy." *Western Folklore* 39.1 (1980): 34-40. Print.

_________ . "Communicative Role and Social Identity in Storytelling." *Fabula* 31.1/2 (1990): 49-57. Print.

_________ , and Alan Dundes. "Toward a Structural Definition of the Riddle." *Journal of American Folklore* 76.300 (1963): 111-118. Print.

_________ , and Michael O. Jones. *People Studying People: The Human Element in Fieldwork*. Berkeley: University of California Press, 1980. Print.

Giollain, Diarmuid O. "The National and Local Practices of De-and-Re-Traditionalization." *FF Network for the Folklore Fellows* 28 (2005): 10-13, 16, 18. Web. 21 January 2012. <www.folklore fellows.fi/wordpress/wp-content/networks/FFN28.pdf>

Giora, Raehel. "On the Cognitive Aspects of the Joke." *Journal of Pragmatics* 16 (1991): 465-485. Print.

Glassie, Henery. *Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United States*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1968. Print.

_________ . "Tradition." *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. ed. Brut Feintuch. Chicago: University of Illinois Press, 2003.176-197. Print.

Glazer, Mark. "Functionalism." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 386-389. Print.

Goffman, Erving. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books, 1973. Print.

_________ . *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday, 1959. Print.

Gonos, George, Virginia Mulkern, and Nicholas Poushingky. "Anonymous Expression: A Structural View of Graffiti." *Journal of American Folklore* 89.352 (1976): 40-48. Print.

Graber, Christoph Beat, and Mira Burri-Nenova. eds. *Intellectual Property and Traditional Cultural Expressions in a Digital Environment*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited, 2008. Print.

Green, Archie. "Public Folklore: A Partisan's Notes." *Public Folklore*. 1992. eds. Robert Baron, and Nick Spitzer. Jackson: University Press of Mississippi, 2007. 49-63. Print.

Gupta, Akhil, and James Ferguson. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Cultural Anthropology* 7.1 (1992): 6-23. Print.

Gusfield, Joseph R. "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Changes." *American Journal of Sociology* 72.4 (1967): 351-362. Print.

Hafstein, Valdimar Tr. "The Politics of Origins: Collective Creation Revisited." *Journal of American Folklore* 117.465 (2004): 300–315. Print.

Hale, Thomas. "Oral Tradition in the Context of Verbal Art." *Oral Tradition* 18.1 (2003): 91-92. Print.

Hall, Stephanie A. *Ethnographic Collections in the Archive of Folk Culture: A Contributor's Guide*. American Folklife Center, Library of Congress Washington 1995. Publications of the American Folklife Center, No. 20, Web. 24 February 2011. <http://www.loc.gov/folklife/cg.html>.

Halpert, Herbert. "Chain Letters." *Western Folklore* 55 (1956): 287-289. Print.

Hammersley, Martyn, and Paul Atkinson. *Ethnography: Principles in Practice*. 1983. London: Routledge, 1995. Print.

Handler, Richard, and Jocelyn Linnekin. "Tradition: Genuine or Spurious?" *Journal of American Folklore* 97.385 (1984): 273–290. Print.

Hansen, Gregory. "Theorizing Public Folklore: Folklore Work as Systemic Cultural Intervention." *Folklore Forum* 30.1/2 (1999): 35-44. Print.

Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge?* New York: Cornell University Press, 1991. Print.

Henige, David. "Oral, But Oral What? The Nomenclatures of Orality and Their Implications." *Oral Tradition* 3.1/2 (1988):229–38. Print.

Herbechtrer, Stefan, and Michael Higgins. eds. *Returning to Communities: Theory, Culture and Practice of the Communal*. New York: Rodopi, 2006. Print.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Print.

Hollis, Susan, Linda Pershing, and M. Jane Young. eds. *Feminist Theory and the Study of Folklore*. 1975. Chicago: University of Illinois Press, 1993. Print.

Honko, Lauri. "Copyright and Folklore." *FF Network for the Folklore Fellows* 21 (2001): 8-10.Web. 21 January 2012. <www.folklorefellows.fi/?page_id=943>.

_________ . "Four Forms of Adaptation of Tradition." *Studia Fennica* 26 (1981): 19–33. Print.

________ . ed. *Tradition and Cultural Identity*. Turku: Nordic Institute of Folklore. 1988. Print.

Howes, Graham. *The Art of the Sacred: An Introduction to the Aesthetics of Art and Belief.* New York: I. B. Tauris & Co. Ltd, 2007. Print.

Hufford, Marry. "Context." *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 2003. 146-175. Print.

Hymes, Dell. H. "Breakthrough into Performance." *Folklore: Performance and Communication*. eds. Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein. The Hague: Mouton, 1975. 11-74. Print.

________ . "Introduction: Toward Ethnography of Communication." *The Ethnography of Communication*. eds. John J. Gumperz, and Dell H. Hymes. Special Issue of *American Anthropologist* 66.6/ 2 (1964): 1-34. Print.

Jackson, Bruce. *Fieldwork.* Chicago: University of Illinois Press.1987. Print.

James, Joycee. "The Folk Process through New Media." *Indian Folklore Research Journal* 10 (2010): 65-82. Print.

Jansen, William Hugh. "The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore." *Fabula* 2.2 (1959): 205-11. Print.

Jones, Michael Owen. "Tradition." in Identity Discourses and an Individual's Symbolic Construction of Self." *Western Folklore* 59.2 (2000): 115-141. Print.

________ . ed. *Putting Folklore to Use*. Lexington: University Press of Kentucky, 1994. Print.

Jordan, Rosan A, and Susan Kalcik. eds. *Women's Folklore, Women's Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. Print.

Joseph, D. Sobol, "Innervision and Innertext: Oral and Interpretive Modes of Storytelling Performance." *Oral Tradition* 7.1 (1992): 66-86. Print.

Joyce, Rosemary O. *The Hand Made Object and Its Maker.* Berkeley: University of California Press, 1975. Print.

Joyner, Charles W. "A Model for the Analysis of Folklore Performance in Historical Context." *Journal of American Folklore* 88.349 (1975): 254-265. Print.

Junghare, Indira Y. "Dr. Ambedkar: The Hero of the Mahars, Ex-Untouchables of India." *Asian Folklore Studies* 47.1 (1988): 93-121. Print

Kahn, Seth. "Putting Ethnographic Writing in Context." *Writing Spaces: Readings on Writing*. Vol. 2. eds. Charles Lowe and Pavel Zemliansky. South Carolina: Parlor Press, 2011. 175-192. Print.

Kapchan, Deborah A. "Performance." *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 2003. 121-145. Print.

Katz, Adam. *Post-modernism and the Politics of Culture*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000. Print.

Kemal, Salim, and Ivan Gadkell. eds. *Performance and Authenticity in the Arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Print.

Ketner, Kenneth Laine. "The Role of Hypothesis in Folkloristics." *Journal of American Folklore* 86.340 (1973): 114-130. Print.

Kirsenblatt-Gimblett, Barbara. "A Parable in Context: A Social Interactional Analysis of a Storytelling Performance." *Folklore: Performance and Communication*. eds. Dan Ben-Amos, and Kenneth S. Goldstein. The Hague: Mouton, 1975. 105-30. Print.

Kodish, Debora. "Imagining Public Folklore." *A Companion to Folklore*. eds. Regina Bendix and Galit Hasn-Rovems. New York: Wiley-BlackWell, 2012. 579-597. Print.

Kolovos, Andy. *Digital Audio Field Recording Equipment Guide*. The Vermont Folklife Center. 2011. Web. 23 January 2012. <htpp: // www.vermontfolklife center.org/res_audioequip.htm>.

König, Ekkehard, and Volker Gast. *Reciprocals and Reflexives: Theoretical and Typological Explorations*. New York: Mouton de Gruyter, 2008. Print.

Korb, Anu. "On Factors Affecting Folkloristic Fieldwork: On the Example of Estonians in Siberia." *Folklore: Electronic Journal of Folklore* Web. 5 March 2005. 121-132. <http://www. folklore. ee/folklore/vol27/korb.pdf>.

Kothari, C. R. *Research Methodology: Methods and Techniques*. 1984. New Delhi: New Age International Private Limited, 2004. Print.

Kousaleos, Nicole. "Feminist Theory and Folklore." *Folklore Forum* 30: 112 (1999): 19-34. Print.

Koven, Mikel J. *Film, Folklore, and Urban Legends*. Toranto: The Scarecrow Press, Inc., 2008. Print.

Kutin, Barbara Ivancic. "The Roles of Participants in a Storytelling Event." *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 37 (2007): 35-42. Web. 4 April 2011. <http://www.folklore.ee/folklore/vol37/kutin.pdf>.

Kutsche, Paul. *Field Ethnography: A Manual for Doing Anthropology*. New Jersey: Prentice Hall, 1998. Print.

Kuutma, Kristin. "Changing Codified Symbols of Identity." *FF Network for the Folklore Fellows* 31 (2006): 7–11. Web. 21 January 2012. <http://www.folklorefellows.fi/wordpress/wp-content/networks/FFN31.pdf>.

_________ . "Festival as Communicative Performance and Celebration of Ethnicity." *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 7 (1998): 79-86. Web. 26 February 2011. <http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails. aspx?issueid= 10c38683>.

Kvanvig, Jonathan L. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Print.

Laba, Martin. "Parsing the Popular: A Communicative Action Approach to Folklore." *Ethnologies* 30.2 (2008): 249-270. Print.

Laban, Jauna de. "Movement Notation: It's Significance to the Folklorist." *Journal of American Folklore* 67 (1954): 291-95. Print.

Labov, William, and Joshua Waletzkey. “Narrative Analysis: Oral Version of Personal Experience.” *Essays on Visual and Verbal Arts*. ed. June Helm. Seattle: University of Washington Press, 1967. 12-44. Print.

Lang, Andrew. “The Method of Folklore.” *Custom and Myth*. London: Longman Green and Co., 1884.10-28. Print.

Lassiter, Luke Eric. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. Print.

Lawless, Elaine J. “Reciprocal” Ethnography: No One Said It was Easy.” Special Double Issue: Issues in Collaboration and Representation. *Journal of Folklore Research* 37.2/3 (2000): 197-205. Print.

_________ . “I was afraid someone like you ... an outsider... would misunderstand”: Negotiating Interpretive Difference between Ethnographers and Subjects.” *Journal of American Folklore* 105.417 (1992): 301-14. Print.

_________ . “Women’s Life Stories and Reciprocal Ethnography as Feminist and Emergent.” *Journal of Folklore Research* 28.1 (1991): 35-60. Print.

Leech, Edmund Ronald. ed. *The Structural Study of Myth and Totemism*. 1967. London: Routledge, 2004. Print.

Levinson, Jerrold. *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Print.

Levi-struss, Claude. “The Structural Study of Myth.” *Structural Anthropology*. Trans. Claire Jacobson, and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Book Inc., 1963. 206-231. Print.

Levy, Robert, and Douglas Hollan. “Person-Centered Interviewing and Observation.” *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. ed. H. Russell Bernard. London: Altamira Press, 1998. 333–364. Print.

Lewis, James R, and Olav Hammer. eds. *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Print.

Liamputtong, Pranee. ed. *Doing Cross-Cultural Research: Ethical and Methodological Perspectives*. Australia: Springer Science+ Business Media, 2008. Print.

Locke, Liz, Theresa A. Vaughan, and Pauline Greenhill. eds. *Encyclopedia of Women Folklore and Folklife.* Vol. 1&2. London: Greenwood Press, 2009. Print.

Long, Ben. *Complete Digital Photography*. Boston: Charles River Media, 2007. Print.

Loxley, James. *Performativity*. New York: Routledge, 2007. Print.

Lutgendorf, Philip. "A 'Made to Satisfaction Goddess': Jai Santoshi Maa Revisited." *Manushi* 131 (2002): 24–37. Print.

_________. "A Super-hit Goddess: Jai Santoshi Maa and Caste Hierarchy in Indian Films." *Manushi* 131 (2002):10–16. Print.

MacDonald, Donald A. "Fieldwork: Collecting Oral Literature." *Folklore and Folklife: An Introduction*. ed. Richard M. Dorson. Chicago: University of Chicago Press, 1972. 407- 430. Print.

Madison, D. Soyini, and Judith Hamera. "Performance Studies at the Intersections." *The Sage Handbook of Performance Studies*. eds. D. Soyini Madison, and Judith Hamera. London: The Sage Publications Inc., 2006. XI-XXV. Print.

Magoun, Francis P. Jr. "Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry." *Speculum* 28. 3 (1953): 446-467.Print.

Malinowski, Bronislaw. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. 1944. New York: Routledge, 2008. Print.

_________. *Myth in Primitive Psychology*. 1926. New York: Routledge, 2002. Print.

Maranda, Pierre, and Elli Kongas Maranda. "Structural Models in Folklore." *Midwest Folklore* 12.3 (1962): 133-192. Print.

_________ . *Structural Analysis of Oral Tradition.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. Print.

McAllister, Matthew P. "Is Commercial Culture Popular Culture: A Question for Popular Communication Scholars." *Popular Communication* 1.1 (2003): 41–49. Print.

McAuley, Gay. "Performance Analysis: Theory and Practice." *About Performance: Performance Analysis*. Centre for Performance Studies, Sydney: University of Sydney, 1998. 1-12. Print.

McCall, Leslie. "The Complexity of Intersectionality." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30.3 (2005): 1771-1800. Print.

McCauley, Robert N., and E. Thomas Lawson. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Print.

McCool, Matthew. *Writing around the World: A Guide to Writing across Cultures*. New York: Continuum International Publishing Group, 2009. Print.

Mills, Margaret A. "What ('s) Theory?" *Journal of Folklore Research* 45.1 (2008): 19-28. Print.

_________. "Complex Trajectories: Ethnological Knowledges in Practice." *Journal of Folklore Research* 47.1/2 (2010): 211-218. Print.

Molm, Linda D., David R. Schaefer, and Jessica L. Collett. "The Value of Reciprocity." *Social Psychology Quarterly* 70.2 (2007): 199–217. Print.

Musburger, Robert B. *Single-Camera Video Production*. Boston: Focal Press, 2005. Print.

Nash, Jennifer C. "Re-thinking Intersectionality." *Feminist Review* 89 (2008): 1-15. Print.

Narayan, Kirin. "Singing from Separation: Women's Voices in and about Kangra Folksongs." *Oral Tradition*, 12/1 (1997): 23-53. Print.

_________. "The Practice of Oral Literary Criticism: Women's Songs in Kangra, India." *Journal of American Folklore* 108.429 (1995): 243–264. Print.

Noyes, Dorothy. "Folklore." *The Social Science Encyclopedia*. eds. Adam Kuper and Jessica Kuper, New York: Routledge, 2004. 375-378. Print.

_________. "Group." *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. ed. Burt Feintuch. Urbana: University of Illinois Press, 2003. 7- 41. Print.

_________ . "Tradition: Three Traditions." *Journal of Folklore Research* 46.3 (2009): 233-268. Print.

Oring, Elliot. *The Jokes of Sigmund Freud: A Study in Humor and Jewish Identity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1984. Print.

_________ . "On the Concept of Folklore." *Folk Groups and Folklore Genres*. ed. Elliot Oring, Logan: Utah State University Press, 1986. 1-22. Print.

Pawluch, Dorothy, William Shaffir, and Charlene Miall. *Doing Ethnography: Studying Everyday Life*. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2005 Print.

Pentikäinen, Juha Y. "Tradition Bearer." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green, California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 801-803. Print.

Phelan, Peggy. "Introduction: The Ends of Performance." *The Ends of Performance*. eds. Peggy Phelan & Jill Lane. New York: University of New York Press, 1998. 1–19. Print.

Philip, Auslander. *Theory for Performance Studies: A Student's Guide*. New York: Routledge, 2008. Print.

Poewe, Karla. "Writing Culture and Writing Fieldwork: The Proliferation of Experimental and Experiential Ethnographies." *Ethnos* 61.3/4 (1996): 177-206. Print.

Power, Dominic, and Allen J. Scott. *Cultural Industries and the Production of Culture*. London: Routledge, 2004. Print.

Poyatos, Fenando. *Nonverbal Communication across Disciplines* (Volume II): *Paralanguage, Kinesics, Silence, Personal and Environmental Interaction*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2002. Print.

Radner, Joan N. ed. *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 1993. Print.

Ratcliffe, Peter. *'Race', Ethnicity and Difference: Imagining the Inclusive Society*. New York: Open University Press, 2004. Print.

Rikoon, J. Sanford. "On the Politics of the Politics of Origins: Social (In) Justice and the International Agenda on Intellectual Property, Traditional Knowledge, and Folklore." *Journal of American Folklore* 117.465 (2004): 325-336. Print.

Roberts, Warren E. "Fieldwork: Recording Material Culture." *Folklore and Folklife: An Introduction*. ed. Richard M. Dorson. Chicago: University of Chicago Press, 1972. 431- 444. Print.

Robinson, John A. "Personal Narratives Reconsidered." *Journal of American Folklore* 94.371 (1981): 58-85. Print.

Róheim, Géza. *Psychoanalysis and Anthropology*. New York: International Universities Press, 1950. Print.

Rosenberg, Bruce A. "The Complexity of Oral Tradition." *Oral Tradition* 2/1 (1987): 73-90. Print.

Ross, Marc Howard. *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press 2007. Print.

Saltzman, Rachelle H. "Folklore Feminism and the Folk: Whose Lore is it?" *Journal of American Folklore* 100.398 (1987): 548-562. Print.

Sawin, Patricia. "Performance at the Nexus of Gender, Power, and Desire: Reconsidering Bauman's Verbal Art from the Perspective of Gendered Subjectivity as Performance." Toward New Perspectives on Verbal Art as Performance. Special Issue *Journal of American Folklore* 115.455 (2002): 28-61. Print.

Schechner, Richard. *Performance Studies: An Introduction*. New York: Routledge, 2002. Print.

Schereth, Thomas J. ed. *Material Culture Studies in America*. Oxford: AltaMira Press, 1981. Print.

Schieffelin, Edward L."Moving Performance to Text: Can Performance be Transcribed?" *Oral Tradition* 20.1 (2005): 80-92. Print.

Shore, Bradd. *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford: Oxford University Press. 1996. Print.

Shore, Cris, and Stephen Nugent. *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*. New York: Routledge, 2002.Print.

Sims, Martha C., and Martine Stephens. *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and their Traditions*. Utah: Utah State University Press, 2005. Print.

Smithsonian Institution Center for Folklife and Cultural Heritage. *The Smithsonian Folklife and Oral History Interviewing Guide*. Web. 17 October 2010. <http://www.folklife.si.edu>.

Stahl, Gerry. "Meaning and Interpretation in Collaboration." 2003. Web. 7 May 2012. <http://www.gerrystahl.net/cscl/papers/ch20.pdf>.

Stahl, Sandra K. D. "Personal Narrative as Folklore." *Journal of the Folklore Institute* 14.1/2 (1977): 9-30. Print.

________ . *Literary Folkoristics and the Personal Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1989. Print.

Stam, Henderikus J. "Introduction: Social Constructionism and Its Critics." *Theory & Psychology* 11.3 (2001): 291–296. Print.

Staszak, Jean-Francois. "Other/otherness." n. d. Web. 20 April 2012. <http://www.unige.ch/ses/geo/collaborateurs/.../Other Otherness.pdf>.

Stoeltje, Beverly J. "Festival." *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments: A Communication-Centered Handbook*. ed. Richard Bauman. New York: Oxford University Press, 1992. 261-271. Print.

Sullivan, Gavin. "Wittgenstein, Reflexivity and the Social Construction of Reality." Web. 22 February 2012. <wab.uib.no/ojs/agora-alws/article/download/1596/1642>

Sweterlitsch, Dick. *Papers on Applied Folklore*. Bloomington: Folklore Institute, Indiana University, 1971. Print.

Taylor, David A. *Documenting Maritime Folklife: An Introductory Guide*. Washington, DC: Publications of the American Folklife Center, No. 17, 1992. Web. 25 February 2011. <http://www.loc.gov/folklife/maritime/index.html>.

Thompson, Stith . *The Folktale*.1946. Berkeley: University of California Press, 1977. Print.

________ . “Variant.” *The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. eds. Maria Leach and Jerome Fried. 2 Vols. New York: Funk and Wagnalls, 1950. 1154-55. Print.

________ . *The Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*.1932-36. Rev. ed. 6 Vols. Bloomington: Indiana University Press, 1955–58. Print.

Thoms, William. “Folklore.” *The Athenaeum* 982 (1846): 862–863. Rpt. *The Study of Folklore*. ed. Alan Dundes. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1965. 4-6. Print.

Titan, Jeff Todd. “Text.” *Eight Words for the Study of Expressive Culture*. Chicago: University of Illinois Press, 2003. 69-98. Print.

Tolken, Barre. “Folklore Research.” *The Dynamics of Folklore*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1976: 291- 330. Print.

Trucker, Christine. *Family Folklore*. Web. 11 November 2010. <http: //www.expeng.anr.msu.edu/sites/4h/resources/4H1330 FamilyFolkloreActivitySheets.pdf>.

Tuleja, Tad. *Usable Pasts: Traditions and Group Expressions in North America*. Logan: Utah State University Press, 1997. Print.

Uther, Hans-Jörg. ed. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography.* 2004. Parts I–III. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. 2011. Print.

Vansina, Jan. “Performance, Tradition and Text.” *Oral Tradition as History*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985. 33-67. Print.

________ . *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. London: Routledge, 1965. Print.

Vera, Hernan, and Joe R. Feagin. eds. *Handbook of the Sociology of Racial and Ethnic Relations*. New York: Springer Science Business Media, 2007. Print.

Veszprém, Mariann Domokos. “Folklore and Mobile Communication SMS and Folklore Text Research.” *Fabula* 48 (2007): 51-59. Print.

Virtanen, Leea. "Historic-Geographic Method." *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. ed. Thomas A. Green. California: ABC-CLIO, Inc., 1997. 442-448. Print.

Vlach, John Michael, and Simon J. Bronner. eds. *Folk Art and Art Worlds*. Logan: Utah State University, 1992. Print.

Walby, Sylvia. "Complexity Theory, Systems Theory, and Multiple Intersecting Social Inequalities." *Philosophy of the Social Sciences* 37.4 (2007): 449-470. Print.

Wells, Patricia Atkinson. "Public Folklore in the Twenty-first Century: New Challenges for the Discipline." Working for and with the Folk: Public Folklore in the Twenty-First Century. Special Issue of *Journal of American Folklore* 119.471 (2006): 5-18. Print.

Widdowson, H. G. *Text, Context, Pretext: Critical Issues in Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004. Print.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1976. Print.

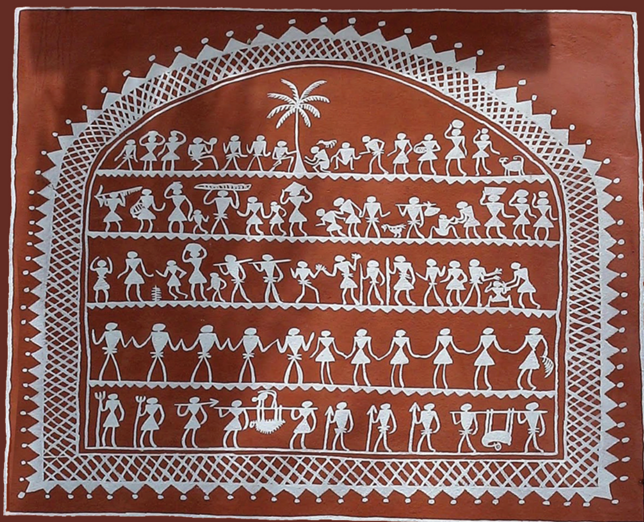
Williams, Thomas Rhys. "The Form and Function of Tambunan Dusun Riddles." *Journal of American Folklore* 76.300 (1963): 95-110. Print.

Winker, Gabriele, and Nina Degele. "Intersectionality as Multi-Level Analysis: Dealing with Social Inequality." *European Journal of Women's Studies* 18.1 (2011): 51–66. Print.

YouTube Video. "Niyamgiri Pahad Puja-2012." Web. 01 March 2012. <http://www.youtube.com/watch?v=WoMW_ d2vdWE>.

Zan, Yigal. "The Text/Context Controversy: An Explanatory Perspective." *Western Folklore* 41:1 (1982): 1-27. Print.

ଅନୁକ୍ରମଣିକା



'ଲୋକ'ର ଅର୍ଥ କେବଳ ଅସାକ୍ଷର କିମ୍ବା ଗ୍ରାମ, ତଥା ଅନୁନ୍ନତ ଅଞ୍ଚଳରେ ବାସ କରୁଥିବା ଲୋକ କିମ୍ବା ଆଦିବାସୀ ବା ବିଭିନ୍ନ ପାରମ୍ପରିକ ବୃତ୍ତିଧାରୀ ଲୋକ ନୁହେଁ ବରଂ, ସହର, ଶିଳ୍ପାଞ୍ଚଳ, ଆଧୁନିକ ବୈଷୟିକ ସଂସ୍ଥାନ ; ସର୍ବୋପରି ସମସ୍ତ କର୍ମଜୀବନ, ସମସ୍ତ ଜାତି ଓ ସାମାଜିକ ଗୋଷ୍ଠୀର ଲୋକ 'ଲୋକ' ପରିସରଭୁକ୍ତ ।

ଆମେ ଭାବିନଥାଉ ଯେ, ଆମର ବିଶ୍ୱାସ ଆଉ ବିଚାର ଏକ ଧାର୍ମିକ, ସାମାଜିକ, ଏବଂ ସାଂସ୍କୃତିକ ପରିପ୍ରକାଶ ମାତ୍ର । ଏପରିକି, ଏହି ପୂର୍ବାଗ୍ରହରେ ଆମେ ଅନ୍ୟ ଗୋଷ୍ଠୀର ବିଶ୍ୱାସ ଓ ବିଚାରକୁ ହିଁ ଲୋକଧାରା ଭାବରେ ଗ୍ରହଣ କରିଥାଉ, ଯେତେବେଳେ କି ଆମର ବିଶ୍ୱାସ ବି ଏକ ଏକ ଲୋକଧାରା ।

ପରମ୍ପରା ଏବଂ ଇତିହାସ ମଧ୍ୟରେ ଥିବା ସୂକ୍ଷ୍ମ ପ୍ରଭେଦଟିକୁ ଆମେ ଜାଣିବା ଆବଶ୍ୟକ । କୌଣସି ଏକ ପ୍ରଥା ଇତିହାସ ହୋଇପାରେ କିନ୍ତୁ ପରମ୍ପରା କହିଲେ— ଗୋଟିଏ ଗୋଷ୍ଠୀର ଆବଶ୍ୟକତା ତଥା ପ୍ରୟୋଜନୀୟତା ଅନୁସାରେ ପରିବର୍ତ୍ତନଶୀଳ, ଗ୍ରହଣଶୀଳ ଏବଂ ଆଦାନପ୍ରଦାନ ଯୋଗ୍ୟ ଏକ ପ୍ରଚଳିତ ଧାରା । ...ଯେଉଁମାନେ ଲୋକଧାରା ସହିତ ପୁରାତନତା, ଗ୍ରାମ୍ୟ ତଥା ଜନଜାତୀୟତାକୁ ଯୋଡନ୍ତି ସେମାନେ ହିଁ ପରମ୍ପରାର ଐତିହାସିକତାକୁ ଗୁରୁତ୍ୱ ଦିଅନ୍ତି ।


ISBN -13 978-93-80824-20-8



Cover : Lenin Kumar

₹ 200.00